This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 141 987

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

Das wahnſinnige Bewußtſein

und

die unbewußte Vorſtellung.

Ein $\dot{\alpha}\nu\frac{\vartheta}{\tau}\eta\lambda o\gamma\iota\kappa\acute{o}\nu$

der Hartmannſchen Philoſophie

von

Robert Otto Anhuth.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Motto:

Ich will es nur bei Zeiten ſagen, daß ich unter meines Vetters Papieren geweſen bin. Der geneigte Leſer würde es doch bald merken. Hab' es gemacht wie die Anderen: Fremd Kraut und meine Brühe darüber.

Claudius.

Halle,

Verlag von Julius Fricke.

1877.

B3277
A6

GENERAL

Alle Rechte werden vorbehalten.

Dedication.

Wem soll ich dieses Buch widmen? — Einem hohen Gönner? Bisher habe ich noch Keinen gefunden. — Einem geneigten Leser? — Bisher weiß ich noch nicht, ob ich Einen finden werde. — Wem soll ich es nun weihen, dieses Anthelogikon? —

Wenn Kranz auf Kranz den Tag umwindet —
Auch dieser sei ihm zugewandt. —
Und wer hier was Bekanntes findet,
Der hat vielleicht sich selbst erkannt.

199780

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Vorwort.

Mit Trahndorffs Bewußtseinsphiloſophie beſchäftigt, traf mich in meiner Fauſtiſchen Einſamkeit die Philoſophie des Unbewußten. Ich empfieng ſie mit herzlicher Freude: Hatte ich ſie doch ſchon ſehnſuchtsvoll erwartet, da ſie mir längſt angemeldet war.*) Was lag da näher, als die dunkele Nacht des Unbewußten mit der Laterne des Bewußtſeins zu erhellen? — Um die Anſchauungen des Herrn von Hartmann ſo getreu als möglich wiederzuſpiegeln, mußte ich ihn viel mit ſeinen eigenen Worten reden laſſen. Doch was dem Einen Recht, das iſt dem Anderen billig. Ein gleiches Verfahren mußte nun auch in Betreff der Trahndorffſchen Philoſophie eingeſchlagen werden. Ja eine derartige Behandelungsweiſe war hier um ſo mehr geboten als die Meiſten fragen dürften: Wer iſt Trahndorff? — Da ich im nächſten Frühlinge ein Werk von Trahndorff über Mariencult herauszugeben hoffe, wo ich einen Abriß von dem Leben dieſes originalen Denkers ſowie ein Verzeichniß ſeiner Schriften zu geben gedenke, ſo mag vorläufig darauf hingewieſen werden. Ich will mich daher hier darauf beſchränken, nur anzuführen, daß Trahndorff am 16. Septbr. 1782 zu Berlin geboren wurde und Gymnaſialprofeſſor ebendaſelbſt war. Einen Erſatz für dieſe unangemeſſene Lebensſtellung, die ſeinem reichen und tiefen Geiſte ſo wenig entſprach, ſuchte er in einer vielſeitigen ſchriftſtelleriſchen Thä-

*) Vergl. S. 90. 88. und 112.

tigkeit. Gleichwohl ist das Trahndorffsche System selbst vielen Philosophen von Fach, die von Amts- und Rechtswegen damit vertraut sein sollten, eine terra incognita. Ich sage: das Trahndorffsche System; denn wenn ich auch eingestehen will, daß Trahndorff keine ausführliche systematische Darstellung seiner Philosophie hinterlassen hat, so muß gleichwohl anerkannt werden, daß sein System, obschon es nur bruchstücksweise in seinen verschiedenen größeren und kleineren Schriften niedergelegt worden ist, doch sehr erkennbar uns daraus entgegentritt. Freilich soll, wie ich mir habe sagen lassen, Trahndorff auch eine vollständige systematische Darstellung seiner Philosophie gegeben haben, dieses Werk aber aus Mangel an einem Verleger bisher noch nicht gedruckt worden sein. Da sich die Herausgabe dieses Werkes möglicher Weise noch länger verzögern könnte, Trahndorff aber nicht zu jenen Philosophierern gehört, die sich ohne Nachtheil für Wissenschaft und Leben ignorieren lassen, so habe ich mich an das Unternehmen gewagt, eine Darstellung der Grundzüge der Trahndorffschen Philosophie zu geben, von der ich hoffe, daß sie auch nach dem Erscheinen des Trahndorffschen Werkes als eine nothwendige Ergänzung desselben angesehen werden wird, da Trahndorff, der bereits im Jahre 1863 gestorben ist, selbstredend mit der Philosophie des Unbewußten nicht verhandeln konnte. Für eine derartige Verhandelung schien es mir aber hohe Zeit zu sein; zumal bisher noch kein einziger Kritiker eine historische Einreihung der Philosophie des Unbewußten versucht hat. Ein philosophisches System kann aber nur dann richtig erfaßt und verstanden werden, wenn man sein Verhältniß, in welchem es zu den bisherigen Bestrebungen und Ergebnissen der Philosophie steht, genau erfaßt, erkannt und begriffen hat. Das Wesen des Verständnisses besteht ja eben in dem Bestimmen des Einzelnen nach seinem Verhältnisse zu der Gesammtheit des bereits Erkannten. Wer dies in Erwägung gezogen hat, der wird sich auch nicht wundern, wenn er sieht, wie einerseits selbst die ausgesprochensten Tadeler der Philosophie des Unbewußten den Grundirrthum derselben aufzudecken und darzulegen außer Stande

sind, und wie andererseits selbst die enthusiastischsten Lobredner ihre Bedeutung für Wissenschaft und Leben viel zu niedrig anschlagen. Es galt daher vor Allem die Stelle aufzuzeigen, die der Philosophie des Unbewußten in der systematischen Totalität der philosophischen Wissenschaft einzig und allein specifisch zukommt: denn so lange ein System isoliert dasteht, ohne daß es in den Gang der bisherigen Denkentwickelung eingegliedert werden kann, läßt sich ihm auch kein rechtes Verständniß abgewinnen. Ein solches Verständniß läßt sich aber nur auf der von Trahndorff gegebenen Bewußtseinstheorie erzielen. Ich ermangele daher nicht, allen denjenigen Herren, die mich bei meinen Studien in irgend welcher Weise unterstützt haben, meinen verbindlichsten Dank zu sagen. Wem ich aber noch mehr zu danken habe? — Die Antwort darauf werde ich schuldig bleiben. Den Dank darauf möchte ich ungern schuldig bleiben.

Den 9. October 1867.

Druckfehler.

Seite 26 Zeile 26 muß ſtatt „Beziehung“ geleſen werden „Bezeichnung“.
— 32 — 29 — „gelehrter“ — „ungelehrter“.
— 48 — 8 — „verfältigen“ — „vervielfältigen“.
— 50 — 18 — „Beziehungen — „Bezeichnungen“.
— 61 — 40 — „ves! ci“ — „cives!“
— 74 iſt der Stern, welcher das Citat aus Trahndorff anzeigen ſoll, ſtatt Zeile 37 hinter „daß“ Zeile 19 hinter „ausſpricht“ zu machen.
Seite 108 Zeile 37 muß ſtatt „nachſtehende“ geleſen werden „nachfolgende“.
— 111 — 25 — „nicht nur ſein“ — „nicht ſein“.
— 112 — 2 — „madanenhaften“ — „madonnenhaften“.
— 112 — 13 — „ἐνεόει“ — „ἐνενόει“.
— 112 — 22 — „Urmacht“ — „Urnacht“
— 112 — 23 — „ἑκάστου“ — „ἕκαστον“.
— 139 — 7 — „nachdem das Verſchwinden“ geleſen werden „nachdem Verſchwinden“.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen. So schreibt der Apostel Johannes. Dagegen meint Goethe, der Mensch sei dem Menschen der vornehmste Gegenstand; und Jäger, das Sprichwort: nomen est omen illustrierend, behauptet, der würdigste Gegenstand für den Menschen ist das Thier. Da haben wir den nicht mehr ganz ungewöhnlichen, noch unbekannten Regreß von der Theologie durch die Anthropologie zu der Zoologie. Aber der König der Wahrheit und sein Jünger sind zur Zeit den Meisten ein Mythos, und Herr Jäger ist vielleicht Manchen eine unbekannte Größe. Folgen wir daher dem Deutschen Dichterkönige, den man ja auch bisweilen den Dichter der Wahrheit nennt. Wahrscheinlich hat Goethe seinen Satz dem Pope entlehnt, der nicht nur sagte: „Das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch," sondern auch geradezu gegen die Bibel Front machend hinzufügte: „Kenne dich selbst; maße dir nicht an, Gott zu ergründen!" Oder hat Goethe seinen Satz direct aus Indien bezogen, wo bekanntlich ein alter Spruch lautet, daß die Kenntniß der Seele die höchste Kenntniß sei und daß es eine höhere Kenntniß als diese gar nicht gebe? Goethe aber behauptet nicht nur, daß der wichtigste Gegenstand aller menschlichen Forschung der Mensch selbst sei; ὁ ἔσω ἄνθρωπος ist auch der stete Vorwurf seiner Muse. Seine Personen sind psychologische Gebilde, und insofern kann man es sich gefallen lassen, wenn er von Manchen der Dichter der Wahrheit genannt worden ist. Bisweilen hat man es verkannt, daß die Goetheschen Gestalten personificierte Seelenkräfte sind und gegen die unmoralischen Charaktere geeifert, die Goethe uns vorführt. Wie aber Goethe den Pope copierte, so ist auch dieser nicht ohne Vorgänger.

Schon Einer der sieben Weisen, Chilo von Sparta, hatte den Wahlspruch γνῶθι σαυτόν. Doch dürfte wohl Chilo ausschließlich die ethische Seite dieses Satzes im Auge gehabt haben, während Sokrates, der denselben von Jenem adoptierte, ebenso sehr an die

psychologische und erkenntnißtheoretische Seite dachte. Die meisten Schüler des Sokrates waren leider solch vorzüglich moralische Jünglinge, daß sie für etwas Anderes als die Ethik weder Ohren hatten noch Herzen. Plato scheint beinahe der Einzige gewesen zu sein, der die Selbsterforschung nicht bloß von dem rein ethischen Standpunkte betrieb. Seine Selbsterkenntniß war zugleich eine dialektische: der Mensch sollte sich selbst studieren, um durch die gründliche Bekanntschaft mit seinem Geiste zu der Erkenntniß der ewigen Ideen hindurchzudringen. Die anderen Schüler des Sokrates scheinen wohl sämmtlich mehr oder minder in den Schlingen der Moral hängen geblieben zu sein. Möglich, daß vielleicht vorzugsweise aus diesem Grunde der große Sohn der Phänarete in das von Rosen duftende Boudoir der reizenden Theodota flüchtete, wo er nicht fürchten durfte, daß eine schwärmerische, süße Herzensneiguug für die Moral den Kopf verfinstert habe für psychologische und erkenntnißtheoretische Probleme.

Es mußte erst das Christenthum kommen, um der Selbsterkenntniß eine tiefere Bedeutung und höhere Weihe zu geben. Hatte doch der Jünger, der das Wesen Gottes in seinem Herrn und Meister am Tiefsten erfaßt und ergründet hatte, das ewige Leben in die Erkenntniß Gottes gesetzt. Wie anders dürfte man auch hoffen, zu Gott zu dringen, der in einem Lichte wohnt, wohin Niemand kommen kann, als durch Selbsterkenntniß, durch die Betrachtung des Menschen, den Gott nach seinem Ebenbilde geschaffen hat. Selbst der Paganismus konnte sich diesem Einflusse des Christenthums nicht entziehen. So wollte Proklos, dieser θεοσεβέστατος ἀνήρ, daß die Selbsterkenntniß die Gotteserkenntniß und vice versa fördere. Der christliche Augustin aber sagt (sol. I. 7.) Deum et animum scire cupio; und wer beide Wünsche erfüllt sehen will, dem räth er: Noli foras ire, in te redi; in interiore habitat veritas (Aug. de vera rel. 72). Indem wir ferner bei ihm lesen: (sol. II. 1.) tu qui vis te nosse, scis esse te? scio. Cogitare te scis? scio, haben wir den Uebergang zu dem Satze: Cogito ergo sum; und wenn wir die Stelle de vera rel. 73: Omnis qui se dubitantem intellegit, certus est hinzunehmen, den zu der Cartesianischen Philosophie überhaupt. Cartesius nahm das Ich für die gewisseste von allen Erkenntnissen und machte es zum Ausgangspunkte aller übrigen.

Von Augustin war kurze Zeit vorher ein anderer Mann ausgegangen, der wie Augustin nach Erkenntniß Gottes und seiner selbst

ſtrebte. Es iſt dies der Auguſtinermönch Dr. Martin Luther. Daher iſt es auch nicht zu verwundern, wenn wir eine gewiſſe Aehnlichkeit zwiſchen Carteſius und Luther finden, ſo daß man Beide bisweilen und zwar nicht unpaſſend zuſammengeſtellt hat. Wie Carteſius von dem allgemeinen Zweifel ausgieng, ſo Luther von der völligen Verzweiflung; und wie Jener ſich vor dem Zweifel rettete durch das Denken, ſo Dieſer vor der Verzweiflung durch den Glauben. Luther las über Dialektik und die Phyſik des Ariſtoteles. Was die Reſultate ſeiner philoſophiſchen Studien betrifft, ſo leſen wir bei Walch VIII., 20. 13 darüber Folgendes: „Hörſt du wohl, Vernunft, eine tolle blinde Närrin biſt du!“ So ganz vereinſamt ſtand er mit dieſer Auffaſſung freilich nicht: auch Erasmus indentificiert (das Lob der Narrheit aus dem Lateiniſchen des Erasmus. Berlin 1781) den gemeinen Menſchenverſtand mit der Narrheit. —

Wohl Keiner aber befolgte den Satz: nosce te ipsum ſo grobwörtlich, wie des Carteſius großer Schüler John Locke. Große Studien waren ſeine Sache nicht. Um ein Verſtändniß von der Seele und deren Vorgänge zu bekommen, begnügte er ſich damit, in ſich zu gehen. Glaubte er dann dieſer Selbſtbetrachtung genugſam obgelegen zu haben, dann gab er in einem Werke den Spiegel heraus, in welchem er ſich betrachtet hatte. Gleich ſeinem Meiſter behauptete auch er, daß man nicht früher in eine Unterſuchung eintreten dürfe, ehe man ſich nicht darüber vergewiſſert habe, daß ſie auch in den Bereich unſeres Verſtändniſſes gehöre. Deshalb trachtete er zu unterſuchen, wie weit ſich unſere geiſtigen Kräfte erſtrecken, wie weit unſer Erkenntnißvermögen reicht: auch dem Seemann ſei es ja wichtig, die Länge ſeiner Leine zu kennen, ſelbſt wenn er nicht im Stande, alle Untiefen damit zu ergründen. So wurde er der Begründer der Pſychologie des Erkenntnißvermögens, wie Kant die Lockeſche Erkenntnißtheorie nennt. Wie ſie ſich auf die Lehre von der Entſtehung unſerer Anſichten beſchränkte, ſo dehnte ſie ſich ſowohl auf den Urſprung unſerer wiſſenſchaftlichen wie unwiſſenſchaftlichen Conceptionen aus. Indem er die angeborenen Ideen des Descartes verwarf, erklärte er unſern ganzen Vorſtellungskreis für ein Ergebniß der Aneignung, und zwar der Aneignung durch Sinneseindrücke. Dadurch wurde er zu der Unterſcheidung der primären und ſecundären Eigenſchaften geführt, von denen die letzten nicht an dem Gegenſtande ſelbſt, ſondern nur in unſerer Sinnesauffaſſung exiſtieren. Hatte doch ſchon Hobbes darauf hingewieſen, daß wir durch die Empfindungen

nur die Affectionen unserer Sinne wahrnehmen, von denen wir aber nicht glauben sollten, daß sie als reale Eigenthümlichkeiten an den Körpern selbst haften. Ja Aristoteles schreibt von Demokrit: „Im Allgemeinen gibt der Sinneneindruck den Gedanken, und da er zugleich nur eine Veränderung in dem empfindenden Wesen ist, so sind die sinnlichen Erscheinungen nothwendig wahr.“ Offenbar ist damit nur die subjective Wahrheit gemeint; Sextus Empiricus, der sich rühmt, die eignen Worte des Abderiten anzuführen, sagt: „Das Süße besteht nur in der Form, ebenso das Bittere, das Heiße, das Kalte, die Farbe; in Wirklichkeit (ἐτέῃ) oder in ursächlicher Wirklichkeit (αἰτίῃ) existieren nur Raum und Atome.“ Gleichwohl dürfen wir dem Demokrit nicht die Urheberschaft dieser Unterscheidung zuschreiben. Woher er die Anregung zu seiner Atomistik erhalten hatte, eben daher dürfte er wohl auch diese Unterscheidung entnommen haben. Wirklich theilt uns Aristoteles von Anaxagoras die Lehre mit, daß die Dinge für Jeden so beschaffen seien, wie er sie wahrnehme, — ὅτι τοιαῦτα αὐτοῖς τὰ ὄντα, οἷα ἂν ὑποβάλωσιν — und Sextus Empiricus fügt hinzu, daß die Phänomene die Kriterien unseres Wissens von Dingen seien, die über die Sinne hinaus sind. Auch Locke unterschied zwischen φαινόμενον und νοούμενον, indem ihm das Letztere der Träger ist, welchen wir allen wahrnehmbaren Qualitäten unterzuschieben gezwungen sind. Dieses Substrat, dem die Attribute inhärieren sollen, drängt uns seine Realität mit solcher Macht auf, daß Locke, obschon er sonst alle complexen Ideen für archetypa, oder wie die Scholastiker sagten für entia rationis erklärte, mit der Substanz allein eine Ausnahme machen zu müssen glaubte, und sie, obschon sie complex ist, für ein ectypon hielt. Da wir jedoch von diesem Substrate, dem die Accidentien inhärieren, nur die Existenz, nicht aber die Beschaffenheit kennen; so sieht er sich genöthigt einzuräumen, daß wenn es auch ein ectypon ist, es doch kein adäquates, wie z. B. die Ausdehnung ist. — Aber schon Berkeley verwirft die Substanz, indem er ein solches unbekanntes Etwas, das jenseits aller unserer Erfahrung liegt und auf das wir nur schließen, weil wir eine Synthesis der Attribute brauchen, für eine bloße Abstraction erklärte. Durch die Sinne nehmen wir weder die Existenz noch die Substantialität wahr; und da esse = percipi sei, so existiere eben auch weiter Nichts, als dasjenige, was wir wahrnehmen. Was man sinnliche Erscheinung zu nennen beliebe, das seien schon die Dinge selbst. Soweit gieng Berkeley. Aber von

Berkeley zu Hume — il n' y a qu' un pas. Dieſelben Argumente, womit der Biſchof von Cloyne den Begriff der ſubſtantiellen Materie verflüchtigt hatte, eben dieſelben Argumente ließen ſich bei näherer Betrachtung auch mit gleich günſtigem Erfolge gegen den Begriff des ſubſtantiellen Geiſtes in Anwendung bringen. Iſt die materielle Subſtanz eine bloße Abſtraction, ſo iſt die Vorſtellung von einem Subſtrat, welches wir unſer Selbſt oder Ich nennen, eine reine Illuſion. Iſt die Materie nur eine Sammlung von Eindrücken, dann iſt auch der Geiſt nur eine Reihenfolge und Sammlung von Eindrücken und Ideen. Daß wir den Geiſt bloß in ſeinen Manifeſtationen, ſeinen Zuſtänden kennen, von ſeinem Subſtrate aber Nichts wiſſen können, hatte zwar ſchon Locke gelehrt; aber erſt Hume zeigte, daß wir bei den Zuſtänden ſelbſtgenügſam ſtehen zu bleiben haben, da der Träger, den wir denſelben unterſtellen, dem dieſelben inhärieren ſollen, eine Vorſtellung ſei, die nur dem ſubjectiven Zuſtande der Gewohnheit ihre Exiſtenz verdanke: denn gegeben ſei nur eine Reihe von Impreſſionen, zu denen wir, weil ſie ſich ſehr häufig wiederholt haben, trotz ihrer Vielheit ein dauerndes Bild der Einheit durch unſere Einbildungskraft hinzudichten. Wenn es aber weder in der Innen- noch in der Außenwelt etwas Subſtantielles gibt, dann kann es auch von beiden keine wahre Erkenntniß ihres Weſens geben. Sowohl die Naturwiſſenſchaft, als auch die Wiſſenſchaft von dem menſchlichen Geiſte ſtehen alsdann auf äußerſt dünnen Beinen, indem ſie mit bloßen Phantaſiegebilden operieren, denen nichts Reales entſpricht. Noch weit Beſorgniß erregender war Humes Behandlungsweiſe des Cauſalitätsbegriffes. Die Giltigkeit der bisher üblichen Vorſtellungen in Betreff des Cauſalitätsverhältniſſes hatte ſchon Glanvil in ſeiner scepsis scientifica angegriffen. Hier heißt es: „Alle Erkenntniß der Urſachen iſt deductiv; denn von keiner wiſſen wir aus einfacher Anſchauung, ſondern nur durch das Mittel ihrer Wirkungen, ſo daß wir nicht ſchließen können, daß Etwas die Urſache von einem Andern ſei, ausgenommen, daß es ſie beſtändig begleitet, denn die Cauſalität wird nicht wahrgenommen.“ Aehnlich hatte Hobbes geſagt: „Was wir Erfahrung nennen, iſt nichts Anderes als die Erinnerung davon, was für ein Voraufgehendes durch was für Folgendes begleitet worden iſt ..... Kein Menſch kann eine Vorſtellung von der Zukunft haben, da die Zukunft noch nicht iſt, aber wir nennen das Vergangene relativ das Zukünftige. Wenn ſich alſo Einer daran gewöhnt hat, das nämliche Vorhergegangene

von dem nämlichen Folgenden begleitet zu sehen, so erwartet er, dasselbe, welches vorher folgte, werde auch jetzt folgen, wenn er das Nämliche vorhergehen sieht." In gleicher Weise behauptet nun Hume, daß wir nur aus dem Principe der Gewohnheit schließen, wenn wir von ähnlichen Ursachen ähnliche Wirkungen erwarten. Wie wir den Begriff der Substantialität zu der Außen- und Innenwelt durch unsere Einbildungskraft hinzudichten, so bringen wir auch zu den aus der Sensation stammenden Begriffen die Form des nothwendigen Zusammenhangs — kurz den Causalitätsbegriff hinzu. Durch Impression sei der Causalitätsbegriff nicht gegeben, sondern er entspringe, wenn sich die Succession zweier Ideen immer wiederhole, nur durch die Gewohnheit dieser Aufeinanderfolge. Unser Wissen von Thatsachen, in specie unser Wissen über derer Zusammenhang, sei also kein wahres Wissen, sondern nur ein bloßes Dafürhalten. Das Wissen über den Znsammenhang der Naturerscheinungen bildet aber den Inhalt der Naturwissenschaft. Wir sehen dieselbe also auch von dieser Seite angegriffen und zwar ist dieser Angriff ein vernichtender. Fürs Andere war der Begriff der Ursache die Grundvorstellung, mittels deren der Gottesbegriff gedacht und begründet wurde. Die Vorstellung von einer letzten Ursache der Welt war somit gleichfalls erschüttert, wenn der Begriff der Ursache überhaupt erschüttert war. Ja Humes Resultate des Causalitätsbegriffes hatten noch eine andere Tragweite, die freilich dem Urheber, nicht aber dem Nachfolger verborgen blieb. Wenn Hume den Causalitätsbegriff deshalb verwarf, weil er nicht aus der Erfahrung stamme, sondern zu dieser durch die Macht der Gewohnheit hinzugebracht werde, so stellte er auch damit zugleich den ganzen Bestand der Mathematik in Frage, die in ähnlicher Weise auf solchen hinzugebrachten Syntheseu beruht. Nicht bloß der Gottesbegriff und die Wissenschaft vom menschlichen Geiste ist vernichtet, auch die Naturwissenschaft und die Mathematik sind es. Dem Denken wird der Abschied gegeben.

„Doch eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein."

Wo das Denken aufhört, da fängt das Parlieren an. Jetzt war naturgemäß der Moment gekommen, wo die Franzosen ihre Thätigkeit zu entfalten hatten. John Bull liebt es überhaupt, seine Producte primo loco dahin abzusetzen, woher er die Rohproducte bezogen hat. Es trafen überhaupt mehrere exoterische Umstände zusammen, die einer Übersiedelung der Englischen Philosophie nach Frankreich

besonders günstig waren. Aller Absatz sucht immer zuerst den nächsten Markt; und von Dover nach Calais ist es nicht weit: das Meer trennt ja nicht die Völker, es verbindet sie. Überdies hatte erst seit dem fünfzehnten Jahrhundert die Englische Invasion nach Frankreich aufgehört. Der Invasion der Waffen pflegt aber die Invasion der Gedanken stets nachzufolgen. Alle diese Umstände wirkten zusammen, um der Übersiedlung des Englischen Sensualismus und Skepticismus nach Frankreich besonders günstig zu sein. Anfänglich behielt derselbe auch auf Französischem Boden seine rein wissenschaftliche Physiognomie; und wenn auch der Condillac'sche Ausspruch: penser c'est sentir schon eine bevorstehende bedenkliche Wendung verrieth, so war es doch noch immer der Ausdruck eines ernsten wissenschaftlichen Strebens. Diese Wendung ließ auch nicht lange auf sich warten; es trat eine Aenderung ein, entsprechend den Worten des Mephistopheles:

„Ich bin des trocknen Tones satt,
Muß wieder recht den Teufel spielen."

Der Englische Sensualismus weicht der gemeinsten Zügellosigkeit, der Englische Skepticismus der frivolsten Spottsucht. Da ist Rousseau, der wie ein altes Weib flennt, wenn er den Bildungsgang eines Kindes in rührender Sentimentalität beschreibt, seine eigenen Kinder aber in das Findelhaus schickt; da ist der Marquis d'Argens, dieser Schönschwätzer und Schönfärber, der die Farben zu wechseln verstand wie ein Chamäleon; da ist Diderot, der nicht nur die widerlichsten Schlüpfrigkeiten, sondern auch die witzlosesten Gemeinheiten um des lieben Geldes willen zu Papier brachte. Am bemerkenswertheſten aber bleibt wohl immer die genial nichtswürdige Frivolität Voltaires. Wenngleich er kein philosophischer Kopf war, so war er doch auch kein oberflächlicher Belletrist, von dem man sagen könnte:

„Er schmiert, wie wenn man Stiefel schmiert."

Voltaire wußte bei jedem Satze, den er schrieb, was er wollte und meistens auch, was er damit erreichen werde. Was er aber wollte, war nichts Geringeres als die Ausrottung des Christenthums — écrasez l'infame. In diesem Hasse gegen das Christenthum gieng er so weit, selbst ganz ausgemachte Thatsachen zu bestreiten. Daß in dem Innern der Erde aus den tiefsten Schachten der Gebirge bisweilen Muscheln gefunden werden, wußte z. B. schon Xenophanes. Da aber der philosophe ignorant sich einbildete, daß diese fossilen

Muscheln Zeugniß für die Sündfluth ablegen, erklärte er ihr Vorhandensein für eine bloße Erfindung, für eine reine Chimäre. Oder war es sein kategorischer Imperativ, der ihm dieses Verfahren zur Pflicht machte? Es läßt sich nämlich von ihm ganz gut behaupten, daß er einen solchen aufgestellt hat. Bekanntlich war es ein Ausspruch (Matth. V. 12) unseres Erlösers, den Kant seinem kategorischen Imperativ zu Grunde gelegt hat. Voltaire bildete seinen kategorischen Imperativ, indem er den Grundsatz des Sykophanten Medius verallgemeinerte. Hatte Medius gesagt: Calumniare audacter, semper aliquid haeret; so sagte Voltaire: Mentez toujours, il en restera bien quelque chose. Für die esprits forts et beaux schickte es sich allerdings auch nicht gut, dem dreieinigen Gotte zu dienen. Dagegen schämte sich Voltaire nicht, den Lakai einer Maitresse, der Madame de Pompadour, zu spielen, ja sich zu dem Mignon einer Kaiserin Katharina von Rußland zu erniedrigen — ein Ehrenposten, nach welchem Diderot mit ganzer Seele und mit allenseinen Kräften strebte. — Zu diesen esprits forts gehörte auch Lamettrie, obschon man von ihm wenigstens nicht sagen kann, daß er unhöflich war. Die Franzosen sind überhaupt unbestritten das höflichste Volk. Descartes hatte die Thiere aus Höflichkeit gegen die Menschen zu Maschinen degradiert; Lamettrie machte aus Höflichkeit gegen die Thiere auch die Menschen zu Maschinen. Gleichwohl lehnten Diderot, d'Alembert, sowie die Encyklopädisten überhaupt auf das Geflissentlichste jede Gemeinschaft mit ihm ab. L'homme machine heißt Eines seiner Werke. Ein anderes führt den einladenden Titel: l'art de jouir und ist einem Jeden zu empfehlen, der das non plus ultra widerlicher Schlüpfrigkeit kennen zu lernen begehrt. In der practischen Philosophie hat er sich auch ausgezeichnet. Auch von ihm kann man sagen, daß er einen kategorischen Imperativ aufgestellt hat, indem er die Lebensmaxime eines berühmten Lebensphilosophen, nämlich die Sardanapals verbesserte und vermehrte. Bekanntlich lautet dieselbe: Edite, bibite, ludite; post mortem nulla voluptas — la farce est jouée fügt Lamettrie hinzu. Diderot thut ihm wohl nicht Unrecht, wenn er ihn l'apologiste du vice et le détracteur de la vertu nennt. Man kann ihn auch wohl ganz gut einen Wolfianer nennen. War er auch kein Anhänger der Philosophie des Christian Wolf, der als Freiherr des h. Römischen Reichs am 9. April 1754 gestorben ist, so war er doch ein um so eifrigerer Anhänger der Lebensphilosophie

des Wolfes in Tieks Rothkäppchen, dessen Lehre in dem Satze culminiert:

Was ich schlage in meinen Bauch hinein,
Das ist auch gewiß und wahrhaftig mein.

Ganz bezeichnend ist es für diesen Hofatheisten, wie Voltaire ihn witzig genug nennt, daß er an einer Fasanenpastete, an einem Scherze, wie der große Friedrich sich ausdrückt, gestorben ist. Dadurch, daß Friedrich der Große Mehrere dieser esprits forts et beaux nach Berlin berief und aus ihnen so zu sagen eine philosophische Tafelrunde etablierte, drang dieser parfümierte Atheismus zum größten Schaden in die haute volée unserer Gesellschaft. Wenn der Schade nicht noch größer geworden ist und diese Französische Bildung nicht ihr Glück in den niedrigeren Schichten des Volkes machen konnte, so lag das vorzugsweise daran, daß, wie einst die Franzosen der Invasion der Englischen Waffen eine Jungfrau mit Erfolg entgegenstellten, auch uns gegen die Invasion Französierter Englischer Gedanken etwas Jungfräuliches schützte, nämlich: unser jungfräuliches Herz, das von einer langen Herrscherreihe aus dem Hause Hohenzollern auf das Sorgfältigste gebildet und behütet worden war. Dieses Verdienst der Hohenzollern ist so groß und so königlich, daß es nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Am Allerwenigsten dürfen wir es dem Philosophen von Sanssouci verargen, wenn er den Gecken Maupertuis, den Narren Lamettrie, den Schönfärber d'Argens an seinen Hof zog und einen Voltaire bewunderte. Denn nie dürfen wir bei Beurtheilung dieses großen Mannes vergessen, daß der Übertritt des Kurfürsten Johann Sigismund zu der reformierten Confession d. h. zu der nicht Deutschen, den Begriff verallgemeinernden Auffassung der Reformation ein störendes Element in das Preußische Staatsleben brachte. Die Blicke der Brandenburgisch-Preußischen Regenten wandten sich unwillkürlich ihren neuen Glaubensgenossen zu. Aus Frankreich zogen sie die Refügiés in das Land und mit ihnen hielt der Leichtsinn und die Lüderlichkeit ihren Einzug. Die Gewerbthätigkeit, die Technik, ja selbst die freiere wissenschaftliche Regsamkeit, die jene Flüchtlinge mitbrachten und herbeiführten, bildeten dagegen ein geringes Aequivalent. Immer fühlbarer wurde die Verachtung alles echt Deutschen Wesens, immer mehr coquettierte man mit Französischem Aufkläricht und immer mehr strebte man nach undeutscher Ueberbildung. Wäre unser Preußisches Herrscherhaus bei dem allein Deutschen Lutherthum

geblieben, so hätte der Glanz Französischer Cultur und Afterweisheit nie in dem Maße bei uns Eingang finden können, wie dies leider der Fall war. Hier haben wir auch den Schlüssel zu der Bildung unseres Salomon du Nord zu suchen. Wir dürfen es ihm daher nicht verdenken, daß er in der Kirche, die er auf Befehl seines gestrengen Herrn Vaters besuchen mußte, statt im Gesangbuch zu beten, schlechte Französische Bücher las, die er sich zu diesem Zwecke absichtlich in schwarzen Maroquin hatte binden lassen. Wir haben nur ein tiefes Bedauern für ihn, wie für die Kirche. Die Kirche bedauern wir wegen ihrer Armuth; sie wußte ihm Nichts zu bieten. Ich sage, sie hatte ihm Nichts zu bieten; denn was sie ihm sagen konnte, wußte er bereits ebenso gut. Ihn aber, den Salomon du Nord, bedauern wir, daß er wirklich nichts Besseres zu lesen hatte oder wußte als jene seichten Französischen Machwerke. Sollte mich hier Jemand an Wolf erinnern, den der König ja kannte, so muß darauf hingewiesen werden, daß die Leibnitzsche Philosophie in ihren Consequenzen erbarmungslos dem crassesten Skepticismus entgegeneilte. War nun der alte Fritz auch gerade kein Honorarprofessor, ja nicht einmal ein Doctor honoris causa, so war er doch auch im Reiche des Geistes ein Fürst von Gottes Gnaden und ein sehr scharfer Denker, wenn er sich auch in liebenswürdiger Bescheidenheit nur einen Dilettanten in der Philosophie nannte.

Die Leibnitz-Wolffsche Philosophie entwickelte sich nun freilich so nicht; das Unwetter kam ihr zuvor, das unmittelbar von England her über uns hereinbrach. Denn Locke's Sensualismus, Berkley's Immaterialismus und Humes Skepticismus waren in Deutschland nicht unbekannt geblieben. Doch hatte man nicht die leiseste Ahnung, nicht die entfernteste Einsicht, eine wie große Gefahr sie, richtig geschätzt und verstanden, der Wissenschaft und dem Leben brachten. Selbst ein Moses Mendelsohn, den eine gewisse Richtung heutzutage zum Heros der Wissenschaft, zum wahren Ritter vom Geiste herausputzen möchte, ist davon nicht auszunehmen. Um so größer ist das Verdienst desjenigen Mannes, der sich gegen die Englische Afterphilosophie auf dem Twangsteberge am Pregelstrome erhob, um ihr den Eingang in die deutsche Wissenschaft ein für alle Mal zu verwehren.

Da ich ein Deutscher, Deutsch und für Deutsche schreibe, so wäre ich eigentlich der Mühe überhoben, über Kants Bedeutung ein Wort zu verlieren; doch muß ich ein Urtheil hier anführen, wie

ich es jüngst gelesen habe. Es lautet: „Den sicheren Uebergang aus der herkömmlichen in die neue Methode bildet Kant. Mit allen Hilfsmitteln der Dialektik, mit dem vollen Wissen der Systeme drängt er zur Beobachtung; und obgleich er selbst in die gedankliche Untersuchung sich versenkt, weist er die Anderen doch in erster Linie zur sinnlichen Wahrnehmung an. Kant ist der Geistesverwandte Bakos von Verulam, aber seine selbständige Bedeutung liegt in dem letzten Zusammenfassen aller Systemlehren seit Plato und Aristoteles. Hierin finden wir seine Schwächen und seinen Werth. Eine schwerfällige Sprache für einfache Gedanken ist das Erbtheil seiner Studien, die Folge seiner Methode; aber bei ihm wird die aufgewandte Mühe noch belohnt, weil der aus der Umhüllung ausgeschälte Gedanke von einfacher Größe ist und einen tiefen Eindruck hervorbringt. Wie das System eine Vermittelung mit dem Leben, so läßt der Ausdruck noch eine Vermittelung mit dem gemeinen Verständniß zu. Die ihm nachfolgen, sind bereits in Inhalt und Ausdruck von dem gemeinen Verständnisse abgeirrt, befinden sich bereits in jener Feindschaft mit dem Volksleben, welches ich bereits geschildert habe. Jedoch unter den Mitlebenden staunen gelehrte Kreise die großen Schöpfer der Systeme an. Fichte, Hegel, Schelling werden mit Kant zusammen genannt und gleich verehrt. Vier Sonnen an demselben Horizonte und um sie zahlreiche Sterne kleinerer Ordnung. Die Welt hatte Gleiches noch nicht gesehen; an Zahl und Größe der Gleichzeitigen auch nicht Griechenland." Das ist das Urtheil, welches Einer der populärsten Männer Deutschlands, das bekannte Reichstagsmitglied Dr. Lasker in seinem Buche über Welt- und Staatsweisheit (S. 17) in Betreff des Königsberger Philosophen fällt. Ich muß das sagen: denn sonst kann Niemand glauben, daß diese Worte von dem berühmten nationalliberalen Volksmanne stammen. Weit eher wäre man versucht, auf einen Franzosen oder Engländer als Auctor zu schließen. Die Seichtigkeit und Unwahrheit des Urtheils würde einem Franzosen alle Ehre machen; und von den Engländern sind wir längst gewöhnt, daß sie unser Nationalgefühl zu kränken suchen. Wer sich an die Rolle erinnert, welche Walter Scott in seinem Roman „Der Alterthümler" den deutschen Adepten Dousterswivel spielen läßt, der wird sich auch nicht wundern, wenn jenseits des Kanals die german philosophy verketzert wird. Selbst ein Mann wie Lewes, der deutsche Philosophie und Wissenschaft kennen will, schreibt in seiner Geschichte der Philosophie (Deutsch nach der 4.

Ausgabe von 1871) Bd. II S. 801: „Die Deutschen rühmen sich, daß sie allein eine Philosophie besäßen, und in der That können wir von einer Deutschen Philosophie wie von einer Chinesischen Religion sprechen, deren Dogmen und Gebräuche anderen Nationen unverständlich oder abgeschmackt erscheinen. Nur mit der größten Geduld und langer Vorbereitung kann der philosophisch gebildetste Engländer, Franzose oder Italiener die Deutsche Philosophie verstehen; ihre Terminologie, ihre Maximen, ihre Annahmen, ihre Beweise liegen weit ab von der Sphäre seiner Gedanken. Andererseits betrachtet der Deutsche die Bestrebungen aller anderen Nationen mit unverhohlener Verachtung; er findet, daß er eine Algebra hat, während die anderen noch bei dem Einmaleins stehen." Doch während wir über den Alterthümler und dessen Dichter lachen konnten; während wir aus dem Lewesschen Urtheile mit Genugthuung das Anerkenntniß einer specifisch Deutschen Philosophie zu registrieren vermögen: erfüllt uns die vorliegende Kritik mit höchster Entrüstung. Unsere Philosophie ist dasjenige Kleinod, welches das Deutsche Volk in seinem Banner ganz allein von allen Nationen führen zu dürfen als sein gutes Recht beansprucht: denn wir besitzen in der That eine Algebra, während die anderen Nationen noch bei dem Einmaleins stehen. Wir können daher von unserer Philosophie als einer ganz besondern und zwar mit gerechtem Stolze sprechen. Zwar philosophieren auch andere Nationen noch heute ebenso gut wie sie philosophiert haben; aber man kann täglich mehr und mehr sowohl an der Seine wie jenseits des Kanals und des Oceans die erfreuliche Bemerkung machen, daß nur diejenigen philosophischen Lehren ein Leben und eine Zukunft haben, die das in sich aufgenommen haben, was ein beschränkter Localpatriotismus als idées Allemandes verlacht oder als german philosophy bemängelt. Diese Erfolge verdanken wir aber lediglich dem Umstande, daß die Philosophie nirgend anders mit solch klarer Erkenntniß und so voller Energie zu dem Versuche einer definitiven Lösung der allgemeinsten und wichtigsten Lebensfragen vorgedrungen, wie bei uns — jener Lebensfragen, denen gegenüber, um mit Schelling zu reden, es Niemand erlaubt wird, gleichgiltig zu bleiben.

Wir haben uns daher aber auch nur sehr weniger Marodeure in diesem Geisteskampfe wie in unsern sonstigen Kämpfen zu schämen; und die Philosophie ist hier bei uns in Deutschland nicht eine Domaine einer Handvoll Gelehrter, sie ist die Sache des gesammten

Volkes, sie ist Nationalsache. Für unsere Deutsche Nation, die bis vor Kurzem noch ebenso politisch getheilt war, wie sie es in religiöser Beziehung selbst jetzt noch ist, bildete die Philosophie den einzigen Nationalstolz, da es die einzige Errungenschaft war, von der ein Deutscher gegen den andern sprechen konnte, ohne fürchten zu müssen, einen andern Deutschen Bruder zu verletzen. Denn wenn sich auch der Deutsche, wie wol fast kein anderes Volk, rühmen kann, fast aus jedem Kampfe lorbeergekrönt hervorgegangen zu sein; so erscheinen doch die Denkmünzen, die Deutsche Fürsten auf ihre Siege schlagen ließen, meistens einem anderen Deutschen Bruderstamme in minder glänzendem Lichte, da gemeinhin stets Deutsche gegen Deutsche bluteten. Dagegen wird man freilich einwenden, daß das jetzt Alles anders geworden ist. Willkommener Einwand! Enthält er doch zugleich seine eigene Lösung. Ei freilich ist Alles jetzt anders geworden: aber dieses Jetzt ist eben ein gewordenes und kein gemachtes. Zu allen Zeiten haben sich Preußens Regenten und Staatsmänner bei ihren Unternehmungen und Unterlassungen einzig und allein von den wohlerwogenen Rücksichten auf das Wohl ihres engern und weitern Vaterlandes — kurz von der klar erkannten Staatsraison leiten lassen; und auch König Wilhelm und sein eiserner Graf haben nicht bewußtlos und ohne Philosophie wie jene von Plato getadelten Staatskünstler gehandelt. So wie also der Preußische Staat nicht ohne ein inneres lebendiges Princip geworden und gewachsen ist, so wäre es auch ohne ein solches keiner Diplomatie, keiner Constitution je gelungen, ein Deutsches Reich auch selbst nur in allernothdürftigsten Weise herzustellen. Oder hält man etwa Fleisch für seinen Arm? Täusche sich Niemand! Selbst ein Eduard Lasker würde nie im Stande gewesen sein, die Deutsche Einheit in ihrer jetzigen Gestalt herbeizuführen, wenn nicht bereits ein inneres Princip derselben vorhanden gewesen wäre, wenn nicht die Deutsche Philosophie ein geistiges Ferment abgegeben hätte. Und wer war der Mann, der unsere Philosophie zu der Höhe erhoben hat, daß ihr Glanz Alles, was bisher unter diesem Namen sich aufspreizte, in Schatten stellte und zu gleicher Zeit derartig populär zu machen wußte, daß, wie Schelling sagt, Niemand ihr gegenüber gleichgiltig zu bleiben vermag? Das that eben Kant. C'est à l'idéologie, à cette ténébreuse metaphysique, qu'il faut attribuer tous les malheurs, qu'a éprouvés notre belle France. So sagte Napoleon Buonaparte; denn er respectierte die

Deutſche Jugend, die ſich Geiſt und Herz mit dem Marke der Speculation gefüllt und geſtärkt hatte, und die während Moskau in hellen Flammen ſtand, von Herbart eine Einleitung in die Philoſophie verlangte. Mit Recht ſagt daher (Preuß. Jahrb. Bd. 37, Heft I. 1874) Treitſchke: Kants Schatten focht gepanzert mitten unter den tapfern Märkiſchen Bauernburſchen, welche bei Großbeeren und Dennewitz ſich die Freiheit von Hof und Heerd eroberten und nie eine Zeile von dem Philoſophen geleſen hatten; ohne den kategoriſchen Imperativ blieb Preußen geknechtet." — Es iſt ſeitdem Manches anders geworden: aber der kategoriſche Imperativ ſteht auch noch heute verkörpert da in unſerer Preußiſchen Armee, die dem Parlamentsheere à la Schulze-Delitzſch noch nicht gewichen iſt; Kants Schatten focht auch bei Gravelotte und Mars la Tour gepanzert mit; und auch der Neffe hätte ſagen können wie der Onkel: „c' est à l'idéologie, à cette ténébreuse métaphysique, qu' il faut attribuer tous les malheurs, qu'a éprouvés notre belle France." Deshalb hat es aber für ein philoſophiſches Ohr und ein Deutſches Herz ſchon etwas Verletzendes, wenn neben Kants Name noch ein anderer genannt wird, während er ſich ſo hoch über alle erhebt. Bei aller Hochachtung, ja Vorliebe, die ich für Goethe hege, habe ich es doch ſtets als einen Hohn auf den Deutſchen Patriotismus, als eine Blasphemie auf die wahre Wiſſenſchaft empfunden, wenn Schopenhauer (d. beiden Grundprincipe der Ethik S. 87) von Kant als von jenem großen Lehrer der Menſchheit ſpricht, der ganz allein *neben* Goethe der gerechte Stolz der Deutſchen Nation iſt. Und hat denn Bakon auch nur annähernd die Bedeutung für die Philoſophie oder Wiſſenſchaft überhaupt, die Goethe unbeſtritten für die Poeſie beſitzt? Daß Herr Lasker auch gerade auf den unglücklichen Gedanken verfallen mußte, den Bakon zu erwähnen! Wer war denn Bakon? Selbſt ein Dichter, der ihn heben will, ſagt:

„Der Menſchen Glänzendſter voll Weisheit und Gemeinheit."

Kants bloßer Name aber übt ſchon auf Jeden, der ihn auch nur oberflächlich kennt, eine ſittenreinigende Wirkung aus. Warum mußte Herr Lasker dieſe durch ſeine Erinnerung an Bakon vereiteln? — an Bakon, der gerade auf den Staffeln zu Ruhm und Würden emporgeklommen zu ſein ſcheint, welche ihm die ſeltene Art und Weiſe ſeiner Dankbarkeit, gegen ſeinen Freund und Wohlthäter, den Grafen *Eſſex* gezimmert hat. Lasker ſtellt aber nicht nur Beide auf ein gleiches Niveau, er erklärt ſie auch geradezu für Geiſtesverwandte!

Der schlichte, ehrliche Deutsche Magister — ein Geistesverwandter des Englischen Lordkanzlers!? Warum mußte unser Kritiker es unterlassen, sich irgendwo nach Kant zu erkundigen? Gustav Schwab hätte ihm sagen können:

Den kategorischen Imperativus fand,
Das weiß ein jedes Kind, Immanuel Kant.

Und mit Hinblick auf diesen kategorischen Imperativus klagt Schiller in ironischer Weise:

Gern dien' ich den Freunden; doch thu' ich es leider mit Neigung.
Und so wurmt's mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Den späteren Englischen Lordkanzler wurmte es aber nicht; es war wohl auch kaum Neigung zu nennen, was ihn trieb, seinem Freunde Essex, der ihm die Wege zum Fortkommen im Leben in der freundschaftlichsten Art geebnet hatte, in der Weise dankte, daß er ihm gleichfalls nach Kräften die Wege ebnete — die Wege zum Schaffot. Es war wirklich ein unglückseliger Griff, daß Lasker gerade den Bakon neben Kant stellte.

Oder sollte die Geistesverwandschaft zwischen Beiden sich nur darauf beziehen, daß sie beide der Empirie huldigten? Da hätten wir ja denn den alten, wohlbekannten Gemeinplatz, auf dem vor Lasker schon mancher Andere gewesen. Selbst einem Noack (Kants Auferstehung u. s. w. 1861 und Kant mit und ohne romantischen Zopf in Oppenheims Jahrbüchern 1862), erscheint als des Pudels Kern in der Kantischen Philosophie der Empirismus und Materialismus und er erklärt es für ein großes Mißverständniß, zu meinen, Kant habe an der Idee der Freiheit, an dem Glauben an Gott und die Unsterblichkeit im Ernst festgehalten. Dieser Gallimatthias verdankt einzig dem Umstande seine Existenz, daß Kant es verabsäumt, ein philosophisches Testament zu machen. Da theilten sich nun die Philosophen auf gütlichem Wege in die Hinterlassenschaft. Die Idealisten bemächtigten sich der Schlafmütze, weil sie darin einige Ideen zu finden hofften. Unglücklicherweise war sie so groß, daß sie ihnen über die Ohren rutschte. Da sitzen sie nun abgeschlossen und ungestört von dem Gesumme und Gewirre des wirklichen Lebens, in hohen und hohlen Idealen schwärmend. Den Materialisten schien die Leibbinde des Erblassers besonders werthvoll zu sein. Sie ließen sich daraus einen ganzen Anzug fertigen, und was Noack in Oppenheims Jahrbüchern veröffentlicht, ist eben weiter nichts als die Schneiderrechnung über diesen Vorgang. In die alten Unterho-

ſen des ſeligen Magiſters theilten ſich die Herren Schopenhauer und von Hartmann. Sie gaben ſie in eine Papierfabrik, und nachdem ſie ſo umgearbeitet waren, ſchrieb Jeder darauf eine Metaphyſik der Liebe. Ich muß ſehr bitten, dieſe Handlungsweiſe den beiden genannten Philoſophen nicht als einen Act der Impietät auszulegen. Die Hoſen waren wirklich ſchon in einem recht ſchadhaften Zuſtande. Ich kann das bezeugen, da ſich die Löcher noch alle auf dem Papiere ganz genau nachzählen laſſen. Ueberall da nämlich, wo die Darſtellung bei Schopenhauer und Hartmann an das Obſcöne ſtreift, hatten die Unterhoſen des ſeligen Magiſters ein Loch. Wären dem Herrn Guſtav Hanſemann dieſe Löcher in Kants Unterhoſen bekannt geweſen, ſo würde er gewiß Niemand behufs Beſchaffung der Metaphyſik der Liebe von Hartmann nach Hamburg an X. X. gewieſen haben: denn was in aller Welt kann Eduard v. Hartmann dafür, daß Kants alte Unterhoſen ſo viele Löcher hatten? Der Regenſchirm, den der vorſorgliche Lampe ſeinem Herrn bei deſſen Spaziergängen auf dem Philoſophendamme nachzutragen pflegte, befindet ſich noch immer in Königsberg und zwar im Beſitze des Herrn Dr. Emil Arnoldt, der ihn vor drei Jahren zur Geburtstagsfeier ſeines früheren Beſitzers ganz neu mit den Blättern aus deſſen Metaphyſik der Natur (Vergl. Metaphyſik, die Schutzwehr der Religion — Dr. Emil Arnoldt. Königsberg Ferd. Beyer 1873) bezogen hat. — Es iſt nur zu wahr, daß ſich auf Kant alle philoſophiſchen Parteiſchattierungen berufen und mit Recht berufen. Altmeiſter Kant iſt der Zaubermeiſter, der alle dieſe Geiſter rief. Die Vernunftkritik wird noch lange in philoſophiſcher Beziehung das Buch der Bücher bleiben. Werenfels wählte bekanntlich als Motto für die Bibel das Diſtichon:

Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque;
Invenit et pariter dogmata quisque sua

Als Motto für die Vernunftkritik würde es nicht weniger gut paſſen.

Dieſe einzige Thatſache, ſollte man meinen, hätte hinreichen müſſen, Herrn Lasker vor einer Zuſammenſtellung unſeres Kant mit dem Engliſchen Lordkanzler zu bewahren. Ob ſie es aber nicht gerade iſt, die unſeren Kritiker zu der Behauptung verleitete, daß Kant alle Syſtemlehren ſeit Plato und Ariſtoteles zuſammengefaßt habe, und hierin ſeine ſelbſtändige Bedeutung zu ſuchen ſei? Ich muß offen geſtehen, daß ich nicht recht weiß, was unſer großer Redner ſich bei dieſen Worten eigentlich gedacht hat. Stutzig aber

wird man, wenn Kant eine besonders große Kenntniß aller Systeme nachgerühmt wird. Dieses Lob steht so vereinsamt da, daß es sich nach einer Stütze umzusehen haben wird. Gemeinhin pflegt man dem Königsberger Weisen eine gewisse Unkenntniß in der Geschichte der Philosophie zum Vorwurf zu machen. So meint Joel (Religiös-philosophische Zeitfragen. Breslau 1876 S. 57), daß die schwächsten Partien bei Kant stets die geschichtlichen sind und Liebmann (Zur Analysis der Wirklichkeit. Straßburg 1876 S. 193) behauptet, daß zu dessen starken Seiten seine historische Kenntniß der alten Philosophie eben nicht gehört. Aehnlich urtheilt Michelis trotz aller Hochachtung, die sonst der Braunsberger vor dem Königsberger an den Tag legt. Solchen Thatsachen gegenüber stellt sich die Vermuthung ein, daß bei unserm Redner ein Irrthum sich eingeschlichen hat. Was ist ein Irrthum? Fragen wir bei Plato nach. Im Theätet finden wir die Antwort:

Σω. οὔτ' ἄρ' οὕτως οὔτε ὡς ὀλίγον πρόπερον ἐσκοτοῦμεν, ψευδής ἐστι δόξα ἐν ἡμῖν.

Θεαι. οὐ γὰρ οὖν δή.

Σωκ. ἀλλ' ἆρα ὧδε γιγνόμενον τοῦτο προσαγορεύομεν;

Θεαι. πῶς;

Σωκ. ἀλλοδοξίαν τινὰ οὖσαν ψευδῆ φαμὲν εἶναι δόξαν, ὅταν τίς τι τῶν ὄντων, ἄλλο αὖ τῶν ὄντων ἀνταλλαξάμενος τῇ διανοίᾳ φῇ εἶναι. οὕτω γὰρ ὂν μὲν ἀεὶ δοξάζει, ἕτερον δὲ ἀνθ' ἑτέρου καὶ ἁμαρτάνων οὐ ἐσκόπει δικαίως ἂν καλοῖτο ψευδῆ δοξάζων.

Jeder Irrthum ist also eine Verwechselung. Mit wem mag unser Kritiker den Königsberger Weisen wohl verwechselt haben? Offenbar mit Hegel! Hegel war ein Kenner der Geschichte der Philosophie wie Keiner und er war es auch, der alle Systemlehren nicht nur von Plato und Aristoteles ab, sondern von Thales an als organische Totalität zusammenzufassen sich bemühte. Daß wir es mit einer Verwechselung zwischen dem Königsberger Kant und dem Berliner Hegel zu thun haben, dafür zeugt auch der Umstand, daß Kant mit allen Hilfsmitteln der Dialektik als ausgerüstet bezeichnet wird. Der Vater der Dialektik war bekanntlich Plato, aber er ließ sie in sehr hilflosem Zustande zurück. Hegel nahm sich dieser Platonischen Waise an und hat sie aus seinem reichen Geistesfond mit dem ihr noch fehlenden sogenannten positiv-vernünftigen Elemente ausgestattet. Wie sehr es dagegen dem Kant an der Dialektik gebrach, lehrt ein einziger Blick in seine Antinomik. Hier etabliert

uns dieſer große Denker einen philoſophiſchen Kampfplatz, wo gerüſtete Kämpen pro et contra auftreten und ihre befiederten Pfeile von Theſen und Antitheſen in ergetzlicher Weiſe abſchießen. Aber das Gefecht führt zu keiner Entſcheidung: denn es glückte ihm nicht, die widerſprechenden Behauptungen, die er für ein und dieſelbe Sache aufſtellte, zu höherer Einheit zu erheben.

Hegel gieng bei ſeiner Philoſophie von dem Sein, der Allheit, der Welterſiſtenz aus. Er wollte die Lebenseinheit des Univerſums wiſſenſchaftlich nachweiſen. Er fand aber, daß alle Dinge ſich ſelbſt widerſprechen, der Widerſpruch die ganze Welt durchziehe. Schon Franz Sanchez hatte ja behauptet, daß Nichts in der Welt ſei, was nicht einen Gegenſatz habe und daß es gar keine Welt gäbe, wenn nicht Alles entgegengeſetzt wäre. Wenn aber der Widerſpruch die ganze Welt bewegt, alle Dinge ſich ſelbſt widerſprechen, ſo müſſen ſie ſich auch am Beſten durch ihr directes Widerſpiel charakteriſieren, alle Erkenntniß nur durch den Gegenſatz ſich vermitteln. Für ſeine Philoſophie war die dialektiſche Methode daher beinahe eine unerläßliche conditio sine qua non.

Von dem Sein, wenngleich von dem Sein in ſeinen Aggregatzuſtänden gieng auch Herbart aus, ohne ſich deſſen ungeachtet der dialektiſchen Methode zu bedienen. Allein der realdialektiſche Charakter der Natur in dem weiteſten Verſtande des Wortes übte auch bei ihm ſeine Wirkung und zwang ihn, das Weſen der Philoſophie in der Beſeitigung und Entfernung der vorhandenen Widerſprüche zu ſuchen. Wir ſehen hier, wie nahe ſich Herbart in dieſer Beziehung mit denjenigen Hegelianern berührt, welche das Weſen der Philoſophie geradezu in die dialektiſche Methode ſetzen.

Spinoza huldigt der geometriſchen Methode. Sein Hauptwerk führt den Titel: Ethica more geometrico demonstrata et in quinque partes distincta. An der Spitze des Syſtems ſteht bei Spinoza die Subſtanz. Sie iſt causa sui. Jede Urſache muß ihre Wirkung unausbleiblich mit ſich führen; d. h. es gibt nicht Urſache und Wirkung, ſondern Alles ſteht im Zuſammenhange von Grund und Folge. Es iſt ein Grundgedanke bei Spinoza, die Welt mit ihren endlichen Dingen nur als logiſche Folge aus dem Weſen der Subſtanz zu behandeln; es gibt Nichts, was ſich nicht logiſch aus der Subſtanz ableiten ließe. Dadurch aber, daß er alles Verurſachen in ein Bedingen umſetzte, jede causa zu einer ratio machte; war die geometriſche Methode eo ipso gegeben. Die Ethik und die Geometrie kennen eben ſo wenig Wirkungen wie die ſtarre Welt des Spinoza.

In der Geometrie sind die einzelnen Lehrsätze nur einfache Folgen aber nicht Wirkungen, da eben jeder folgende Lehrsatz lediglich ein besonderer Fall des vorhergegangenen ist. Hier herrscht die logische Dependenz, das Abhängigkeitsverhältniß von Grund und Folge. Da dergestalt der Zeitbegriff aus der Geometrie in gleicher Weise wie aus der Ethik eliminiert ist, gelten ihre Sätze als ewige Wahrheiten; die zeitlose Existenz ist bei Spinoza die Ewigkeit.

Der Philosoph des Unbewußten schwärmt für die inductive Methode. Hoffentlich glaubt er doch aber nicht, daß es ein Act reinster Willkür war, als sich das Unbewußte mit der inductiven Methode verband? Alle Achtung vor der Allmacht des Unbewußten und seiner Allweisheit — was aber würde das theokosmistische Unbewußte wohl erwidern können, wenn plötzlich die inductive Methode leibhaftig vor dasselbe hinträte mit der Frage:

O sage mir, ob nicht vielleicht
Zuweilen dein Gemüth beschleicht
Die Ahnung, die dir offenbart,
Daß Schicksalswille uns gepart.
Vereinigt war uns Glück hinieden,
Getrennt nur Untergang beschieden;
Im großen Buche stand geschrieben:
Wir sollten uns einander lieben!

Was wäre das theokosmistische Unbewußte wohl im Stande zu erwidern? Würde ihm nicht glücklicherweise das Gedächtniß abgehen, so würde es sich erinnern, wie bei seinem ersten Debüt auf dem philosophischen Theater alle Welt die Köpfe zusammenstak und man sich von allen Seiten in die Ohren zischelte: Was ist das Unbewußte? Ja, das Unbewußte hatte bei seinem ersten Erscheinen und Auftreten etwas Fremdartiges und Befremdendes; und wenn es ihm trotz dessen gelungen ist, sich seitdem derartig in unser Vertrauen einzuschmeicheln, daß ihm alle Herzen schlagen, so verdankt es den raschen Erfolg seiner Anerkennung — auch bei solchen, die aus der Philosophie keinen wirklich wissenschaftlichen Prosetz machen — vorzugsweise der inductiven Methode, die uns den Glauben an seine Existenz in den verschiedensten Daseinsweisen plausibel macht.

Somit ist die Methode nicht als eine äußerliche Zwangsjacke für das Erkennen anzusehen, sondern sie ist vielmehr die nothwendige Form, welche sich der Inhalt des Erkennens selber gibt. Jeder Gegenstand erfordert seine ihm eigenthümliche Methode, die er sich selber hervorbringt. Es ist dies ein Gedanke, welchen Herbart zu

wiederholten Malen ausgesprochen hat. Gleichwohl bekämpft Eduard von Hartmann die dialectische Methode bei Hegel, und Eduard Lasker wünscht eine andere Methode bei Kant — Ausstellungen, die sich gegen derer Urheber kehren. Ist es nicht das sicherste Kriterium für die Unfreiheit des Denkens, wenn man die Methode angreift, die von ihrem Inhalte und Gegenstande doch gar nicht trennbar ist, ohne denselben in irgend einer Weise zu verletzen oder zu schädigen? Wir erfreuen uns der Handels- und Gewerbefreiheit, oder vielmehr freuen wir uns darüber nicht; wir wohnen unter dem Schutz- und Schirmdache der Freizügigkeit, oder vielmehr wir werden auf den Wellen derselben fortgeschleudert, bald hierhin bald dorthin; wir haben Preßfreiheit, Preßfreiheit sub utraque specie, so daß es sich dem glumsigweichsten Hirnkasten und der felsighärtsten Herzenskammer mit Lapidarschrift einpressen, einprägen und eingraben muß, daß premere pressen, schänden, auch verfolgen heißt: aber noch immer bettelt Marquis Posa vergeblich um Gedankenfreiheit. Heine hat ganz Recht: es nützt Nichts die Maulkörbe zu lüften, wenn die Gedanken geknebelt bleiben. Unsere beiden Berliner tadeln die Methode und meinen den Gedanken; sie schlagen den Sack und meinen die darin befindliche Katze. In Berlin sollte man doch wohl wissen, daß Kleider Leute machen; denn zieht man den meisten Leuten daselbst ihre Kostüme vom Leibe, so hat auch ihre ganze Herrlichkeit ein Ende. Aber auch der Gedanke ändert seine Wirkung, wenn er sein Kleid, die Methode, ändert.

Herr Lasker versichert uns freilich, seine Abneigung gegen Kants Methode originiere nur aus der Unverständlichkeit der Kantschen Sprache. Büffon behauptet: le style, c'est l'homme und ein Französisches Sprichwort sagt: Dis-moi qui tu hantes et je te dirai, qui tu es. Jeder Auctor muß demnach nothgedrungen die Sprache seines jedesmaligen Objects sprechen. Wer ein neues Problem auch nur zur Untersuchung stellt, muß sich seinen Wortvorrath und seine eigene Ausdrucksweise schaffen. Der heutige Zeitgeist, ich weiß es wohl, will allerdings allein das Populäre, und er rühmt es als dasjenige, was allgemein verständlich ist. Sollen wir aber dabei stehen bleiben, so hört alle wissenschaftliche Forschung auf, und die Vernunft bleibt gefangen unter dem Banne der sprachlichen Convention. Das Conventionelle aber ist das Princip aus der Zeit Nimrods, das alte Babelprincip, welches die Verkehrtheit erzeugte, aus der Verschiedenheit des Sprechens die Einheit des Denkens und

aus der Grammatik die Regeln der Logik ermitteln zu wollen. Wir vermögen es daher nicht, uns René Descartes anzuſchließen, der in ſeinen Principien der Philoſophie Theil I. 10 (überſetzt von J. H. v. Kirchmann, Berlin 1870, Verlag von L. Heinemann, S. 6 u. 7) ſagt: „Ich erkläre hier viele andere Ausdrücke, derer ich mich ſchon bedient habe oder in dem Folgenden bedienen werde, nicht näher, weil ſie an ſich genügend bekannt ſind. Ich habe oft bemerkt, daß Philoſophen fehlerhafter Weiſe das Einfachſte und an ſich Bekannte durch logiſche Definitionen zu erklären ſuchten, obſchon ſie es damit nur dunkler machten.“ Im Gegentheil glauben wir behaupten zu dürfen, daß in der Philoſophie nur die Plattheit leicht verſtändlich redet. Schwerfälligkeit und Unverſtändlichkeit dagegen dürfte wohl Niemand der Kantſchen Schreibweiſe zum Vorwurfe machen. Einen Meiſter in der Stiliſtik wie Karl Roſenkranz lächelt auf jedem Blatte der Kant'ſchen Schriften das Immergrün des Gedankens an (Pſychologie Königsberg 1843, zweite Auflage. Vorrede XXV.).

Wir Modernen können gar nicht mehr ſo ſchreiben, weil der Stil eines Jeden bereits mehr oder minder durch die heutzutage epidemiſch gewordene Lectüre der Zeitungen und derer Leitartikel corrumpiert worden iſt. Was ſind die Zeitungsartikel? Es ſind gedruckte Kammerreden. Und was ſind die Kammerreden? Es ſind declamierte Zeitungsartikel. Dabei iſt ja nicht in Abrede zu ſtellen, daß der Zeitungsjargon auch in gewiſſen Fällen ſeine alleinige Berechtigung der Anwendbarkeit geltend machen kann. Derſelbe iſt nämlich erſtens überall da am Platze, wenn man ſich der Sprache zu dem Zwecke bedienen will, zu welchem ſie nach dem meiſtens dem Talleyrand in die Schuhe geſchobenen, wohl aber mit weit größerem Rechte auf Voltaire zurückzuführenden Ausſpruche eigens erfunden ſein ſoll: nämlich um die Gedanken zu verbergen. Aber auch die Gedankenloſigkeit läßt ſich ſehr gut auf dieſe Weiſe verbergen. Man wendet ihn daher auch mit Erfolg da an, wo man eben nichts zu ſagen hat.

Wohl noch ſelten iſt ein Philoſoph ſeiner Schreibweiſe wegen derartig gelobt worden, wie Herr von Hartmann. Seinen durchſichtigen kryſtallhellen, kryſtallreinen Stil, ſeine muſterhafte, leicht faßliche Darſtellung, ſeine blühende Sprache, ſeinen poetiſchen Schwung — Alles dies rühmt an ihm die Kritik. Gleichwohl ſchreibt er: „Der Inſtinct bringe eher mehr als weniger Unluſt wie Luſt.“ Michelet (Hegel, der unwiderlegliche Weltphiloſoph 1870,

Seite 104), der sich die Mühe genommen hat, diese Worte zu enträthseln, versichert uns, daß sie — man könnte hier mit Hamlet fragen: „Sollt's eine Menschenseele glauben?“ — bedeuten sollen, daß der Instinct mehr Unlust als Lust denn weniger Unlust als Lust bringe. Eine andere Stelle (Philosophie des Unbewußten Seite 188) lautet: „Endlich ist noch zu bemerken, daß eine wahre Vaterliebe, ich meine eine, die über das hinausgeht, was Anstand und Sitte fordern und was die Gewohnheit des Umgangs erwachsen läßt, eine viel seltenere Erscheinung ist, als man anzunehmen geneigt ist, freilich noch lange nicht so viel seltener, wie die Geschwisterliebe als ihr Ruf ist.“ Das entziffere, wer Lust hat. Ich meiner Seits hatte schon genug an der Enträthselung folgender Stelle (S. 2 l. c.) zu thun: „Denn wenn wir nur von dem wissen können, was wir im Bewußtsein haben, also von dem Nichts wissen können, was wir nicht im Bewußtsein haben, welches Recht haben wir dann zu der Behauptung, daß dasjenige, dessen Existenz in unserm Bewußtsein wir kennen, nicht auch außerhalb unseres Bewußtseins sollte existieren können.“ Fischer (Hartmanns Philosophie des Unbewußten, Seite 199) tadelt mit Recht den Satz: „daß die närrische Eitelkeit der Menschen weit genug geht, nicht nur gut, sondern auch glücklich lieber scheinen als sein zu wollen“; ebenso den andern: „daß die Religion derjenige Grund und Boden ist, an welchem die Mystik am leichtesten emporwuchert.“

Ob Lasker vielleicht den Kantschen Stil mit dem Hartmannschen verwechselte? Doch nein; Hartmann gehört ja zu den Nachfolgern Kants, und diesen spricht unser Kritiker ja weiter unten das Urtheil, daß sie im Ausdrucke von dem gemeinen Verständniß abgeirrt sind. Wir werden versucht anzunehmen, daß der Kritiker der Vernunftkritik sich mit dem Kritiker der Vernunft verwechselt hat. Nach Feuerbach und v. Hartmann gehört die Verwechselung seiner selbst mit einem Andern nicht mehr zu den ganz ungewöhnlichen Erscheinungen. Diese Hypothese findet eine wesentliche Unterstützung durch den Talmud. Ich meine jene Stelle: „Wer bemängelt, bemängelt gewöhnlich mit dem ihm anhaftenden Mangel.“ Und in der That lesen wir bei Lasker (Seite 14 a. a. O.) den Satz: In diesen Beziehungen liegt der Antrieb zum Fortschritt, im Zustande der Krankheit die Reaction zur Heilung, und an ihnen hat die Rückkehr der verirrten Philosophie zum rechten Wege sich vorbereitet. Ja (S. 12 a. a. O.) heißt es sogar: „In dem Fortgange der Grie-

chischen Bildung und in den nachfolgenden Zeitaltern, welche die Griechische als die Grundlage der eigenen Bildung benutzten, bleiben Plato und Aristoteles die Wegweiser auf dem Gebiete des Forschens." Wir wollen jedoch unserm großen Redner keineswegs Unrecht thun, und daher wollen wir auch annehmen, er habe den Kantischen Stil nur deswegen getadelt, weil derselbe mit der Einfachheit des Gedankens nicht harmoniere. Denn daß Herr Lasker bei Kant lauter einfache Gedanken gefunden hat, kann uns nicht überraschen. Wer zum ersten Male aus dem beschränkten Kreise seiner Heimath hinaus eine große Reise in die weite Welt unternimmt, der findet überall lauter gute Bekannte: er nickt, mit der größten Vertraulichkeit grüßend, den wildfremdesten Menschen zu. Aehnlich ergeht es aber Jedem, der sich ab und zu ein Mal zu einem Ausfluge in das Gebiet des Gedankens erhebt. Nehmen wir z. B. den kategorischen Imperativ — erinnere ich mich doch schon in der von Ballhorn verbesserten und vermehrten Bilderfibel in schwungreichen Versen gelesen zu haben:

Was du nicht willst, daß man dir thu,
Das füg auch keinem Andern zu!

Es war mein Glück, daß ich bald darauf in der Sexta den Satz: dum duo faciunt idem, non est idem, kennen lernte; ich wäre sonst später vor philosophischem Stolze aufgeblasen wie der Frosch in der Fabel. Oder nehmen wir statt des Johann Ballhorn einen andern Schriftsteller. Tschêng-tsè sagt (Cap. 10, §. 2 al. 3) in seiner Erläuterung zu dem Tá-hiö des Konfucius (übersetzt von Plänckner). Was uns nicht gefällt bei denen zur Rechten, das sollen wir nicht denen zur Linken thun und was uns nicht gefällt an denen zur Linken, das sollen wir denen zur Rechten nicht thun. Glaubt Herr Lasker wirklich, daß dieser §. 2, al. 3, Cap. 10 mit dem §. 7, Thl. I, Buch I, Hauptstück 1 der Kantschen Kritik der practischen Vernunft identisch ist? Ohne eine besondere Prophetengabe in Anspruch zu nehmen, getraue ich mir doch dem Herrn Lasker vorauszusagen, daß bei eingehenderer Beschäftigung mit Kant ihm zwischen jeder Zeile jene Worte entgegenstrahlen werden, die Rötscher ursprünglich in Bezug auf Shakespeare gebraucht hat: man findet immer um so mehr in ihm je mehr man hinzubringt.

Da wären wir denn mit dem Laskerschen Berichte über Kant zu Ende. Davon, daß Kant Raum und Zeit in einer von seinen Vorgängern ganz abweichenden Weise aufgefaßt hat, erfahren wir Nichts. Ebenso wenig bringt er über den kategorischen Imperativ

weder ein Wort des Lobes noch des Tadels, während sich demselben ganz gut Beides abgewinnen läßt. Ebenso wenig bringt er über den kategorischen Imperativ weder ein Wort des Lobes noch des Tadels, während sich demselben ganz gut Beides abgewinnen läßt. Einen besonderen Vorwurf macht ihm Tobias (Gränzen der Philosophie Berlin 1875 S. 235) daraus, daß er gänzlich das Urtheil ignoriert, welches sein Parteigenosse Karl Twesten (Deutsche Jahrbücher für Politik und Literatur 1862 Bd. II. S. 295) über Kant mit den Worten gefällt hat: „Tiefer als je ein Mensch vor ihm untersuchte Kant, was wir wissen und nicht wissen können." Tobias thut dies, nachdem er (S. 231 a. a. O.) erklärt hat, daß er den von Lasker (S. 91, l. c.) ausgesprochenen Satz: „Heillose Verwirrung haben die Einbrüche unfertiger Gedanken angestiftet" bedingungslos unterschreibe.

Wir hätten vielleicht die Schrift des Herrn Dr. Lasker mit einem transeat cum ceteris zu ähnlichen Erzeugnissen legen können; allein der Name des Verfassers und die leicht verständliche Form seiner Darstellung geben seiner Kritik eine größere Bedeutung als ihr sonst gebührte. Die Arkadische Unbefangenheit, mit der Lasker über Kant urtheilt, würde uns bei jedem halbwegs gebildeten Manne in Deutschland billiger Weise Wunder nehmen; es muß uns aber schmerzlich berühren, daß derjenige Mann, der anerkannter Maßen der Führer der nationalliberalen Partei im Deutschen Reichstage ist, so wenig denjenigen Mann kennt, der nicht nur der gerechte Stolz der Deutschen Nation ist, sondern auch das geistige Ferment der Deutschen Einheit abgegeben und gebildet hat. Wir können daher unserm Kritiker nur wehmüthig zurufen: o si tacuisses, philosophus manisses!

Um so mehr freut es mich, dem Herrn Dr. Lasker wenigstens in Betreff des Grundgedankens, auf welchem sein Schriftchen basiert, meine völlige Zustimmung aussprechen zu können. Ich meine jenen Platonischen Gedanken von der Zusammengehörigkeit der Philosophie und der Staatswissenschaften. Wie sagt doch gleich Plato in seinem Staate Buch V, c. 18? Er sagt 473, D und E: *Ἐὰν μὴ ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἑφ' ἑκάτερον αἱ πόλλαι φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὔκ ἐστι κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει. οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μή ποτε πρότερον φυῇ*

τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ, ἣν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν. Herr v. Kirchmann überſetzt dieſe Stelle folgendermaßen: „Wenn nicht entweder die Philoſophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt ſogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft philoſophieren und alſo dieſes Beides zuſammenfällt: die Staatsgewalt und die Philoſophie; die vielerlei Naturen aber, die jetzt zu jedem von Beiden einzeln hinzunahen, durch eine Nothwendigkeit ausgeſchloſſen werden: eher gibt es keine Erholung von dem Uebel für die Staaten und ich denke auch nicht für das menſchliche Geſchlecht; noch kann jemals zuvor dieſe Staatsverfaſſung nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne ſehen, die wir jetzt beſchrieben haben." Wenn wir den Sinn dieſer Worte recht überlegen und Laskers philoſophiſchen Erguß dagegen halten, dann werden uns allerdings die meiſten Schäden, an denen unſer Deutſches Vaterland und die Geſellſchaft überhaupt leiden, weit leichter erklärlich. Um ſo verdienſtvoller erſcheint Laskers That. Es iſt recht brav von ihm, daß er es hübſch wacker verſucht hat, wahrhaft zu philoſophieren — er, Einer unſerer Machthaber! Da nun dieſer erſte Verſuch (ach bliebe es doch auch der letzte!) Laskers völliges Unvermögen zum Philoſophieren bloßgelegt hat, ſo dürfen wir wohl um ſo zuverſichtlicher hoffen, daß er der Verwirklichung des erſten Theils der Platoniſchen Alternative ſeinerſeits nicht ferner hindernd im Wege bleiben werde.

Wenden wir uns jetzt von dem Kritiker der Vernunftkritik zu dem Kritiker der Vernunft, der der Einzige war, der Humes Problem vollkommen begriff und die Tragweite und Conſequenz von deſſen Antwort nach allen Richtungen hinlänglich zu würdigen wußte. Alle Anderen trabten wie mit Scheuklappen verſehen an den Abgründen, die Humes ſcharfgewetzte Geiſtesſchaufel geſchaffen hatte, mit einer Sicherheit vorüber um die jeder Mauleſel ſie hätte beneiden können. Für Kant war es daher auch unabweisliches Bedürfniß, die Realität der Mathematik ſowie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Naturgeſetze nachzuweiſen. Vor Allem aber ſchien ihm die Rettung der Metaphyſik als Wiſſenſchaft herzensgebotene Pflicht, um das Bewußtſein der Menſchheit über den Mammonsdienſt und über feinere wie gröbere irdiſche Genüſſe des Lebens hinaus für die wichtigſten und höchſten allgemeinen Lebensfragen offen zu erhalten. Königsberg, obſchon nicht am Meere gelegen, iſt eigentlich doch eine See- wie Handelsſtadt. Da hatte Kant wohl hinlänglich genügende Gelegenheit, die Conſequenzen, die ſich in praxi aus dem Engliſchen Empirismus ergeben, nicht bloß zu beobachten, ſon-

dern auch zu fühlen; und was er nicht Alles direct und unmittelbar erfahren konnte, lernte er wohl durch seinen Freund Hamann kennen, der ja durch Kants Vermittelung eine Stelle am Packhofe und später an der Accise begleitete. Der Angelpunkt, um den sich die ganze Vernunftkritik dreht, ist daher auch in richtigem Verständnisse der Humeschen Probleme der Causalitätsbegriff, in specie die Frage nach der Tragweite und objectiven Bedeutung desselben. „Alle Synthesis durch Kategorien, mithin auch diejenige vermittelst des Causalitätsbegriffs beruht auf einer Hervorbringung der Bewußtseinseinheit, welche aller Erfahrung vorangeht d. h. dieselbe erst ermöglicht." Das Bewußtsein selbst hatte Kant ganz ununtersucht gelassen, und es begleitet bei ihm nur die Seelenzustände wie Lampe seinen Herrn, wenn dieser um $3^1/_2$ Uhr Nachmittags über die grüne Brücke nach dem Philosophendamm spazierte. Gleichwohl gebührt Kant das Verdienst, uns den Begriff des Bewußtseins so zu sagen zuerst zum Bewußtsein gebracht zu haben. —

Nur über wenige Begriffe herrschen wohl so viele Meinungsdifferenzen wie über das Bewußtsein. Der jüngere Fichte und Frohschamer vergleichen das Bewußtsein mit einem Lichte, welches die wechselnden Vorstellungen beleuchtet. Wir müssen diesen Vergleich wenigstens insofern acceptieren, als es dem Bewußtsein geradeso ergeht wie dem Lichte, von dem Newton behauptet, daß es der dunkelste Gegenstand sei. Steudel (Philos. im Umriß, I. Theil, 1 Abthlg. Seite 90) will den Grund der über das Bewußtsein herrschenden Unklarheit darin finden, daß das Wort Bewußtsein bereits eine völlig adäquate Beziehung des Begriffes gebe, und daß die trotz dessen versuchten Umschreibungen und Erklärungen erst die Meinungsdifferenzen und die Unklarheit hineingebracht haben. Inconsequent erscheint es aber, wenn er wenige Zeilen weiter versichert, daß sich indessen doch noch ein weiteres verständigendes Wort über das Bewußtsein sprechen lasse. Am Eingehendsten und Klarsten ist der Begriff des Bewußtseins von Trahndorff zergliedert und der Proceß desselben am Gründlichsten dargelegt und behandelt worden. Daher werde ich mich bemühen, mich auf das Engste den Ausführungen dieses genialen, durchaus selbständigen Denkers anzuschließen, wie ich sie in dessen verschiedenen Schriften niedergelegt gefunden habe. Um so tiefer haben wir daher auch zu beklagen, daß dessen Werk: „Philosophischkritische Berichtiguug des Vernunftbegriffs" noch immer keinen Verleger gefunden hat und seit einem Vierteljahrhundert im Pulte vergilbt.

Fragen wir, was das Bewußtsein ist, so erhalten wir zunächst die Antwort, die Fähigkeit zu wissen, werden also zu der zweiten Frage genöthigt: was ist Wissen? Der Begriff des Wissens enthält die zwiefache Nothwendigkeit der Subjectivität und Objectivität: es muß etwas dasein, was weiß und es muß etwas dasein, was gewußt wird. Das Bewußtsein zerfällt demnach in ein Subject und Object; in ein Ich und ein Du, wie Schleiermacher sich ausdrückt. Was es sonst auch immer bedeuten mag, wenn ich behaupte, Bewußtsein von einer Sache zu haben; Eins ist gewiß: das, wovon ich Bewußtsein habe, mache ich zum Objecte meines Bewußtseins; es wird von mir gewußt, ist für mich ein gewußtes Object. Subject dagegen ist das, was selbst erkennt. Die Nothwendigkeit der Subjectivität drückt Carteſius durch ſeinen berühmten Satz: Je pense, donc je suis aus, die der Objectivität Aristoteles (Analyt. post I. cap. 2) durch den Satz: οὐκ ἔσται τὸ μὴ ὂν ἐπίστασθαι. — Was wir wissen sollen, muß dem Subjecte gegeben werden. Es giebt kein Wissen ohne Objecte — ich sage ohne Objecte, nicht ohne Object. Würde es nur ein einziges Object geben, so würden wir Menschen es gar nicht wissen können. Hegel hat ganz Recht: wir erkennen nur durch den Gegensatz. Ein Object wäre für das menschliche Bewußtsein gleich keinem Objecte. Es würde uns damit gerade so ergehen, wie es Condillac von seiner Statue beschreibt (Abhdlg. über die Empfindungen, übersetzt von Johnson I. 2): Wenn wir ihr eine Rose vorhalten, so wird sie in Bezug auf uns eine Statue sein, die eine Rose riecht, aber in Bezug auf sich selbst wird sie nur der Duft der Rose selbst sein. Sie wird also Rosen- Nelken- Jasmin- und Veilchenduft sein, je nach den Dingen, welche auf ihr Organ wirken." Aber schon Gregor von Nyssa wußte, daß unsere Lage eine andere ist. Durch das fünf- resp. sechsflügelige Thor der Sinnlichkeit stürmen in jedem Augenblicke zu gleicher Zeit eine Unzahl von Objecten auf unser Subject ein. „Von dem Augenblicke an sagt Max Stirner (Der Einzige und sein Eigenthum S. 13) wo er das Licht der Welt erblickt, sucht ein Mensch aus ihrem Wirrwarr, in welchem auch er mit allem Anderen bunt durcheinander gewürfelt wird, sich herauszufinden und sich zu gewinnen." In diesem bunten Gewühle und Gewirr der Gegenstände setzt sich das Subject zunächst als indentisch, immer als ein und dasselbe; während die unzähligen Gegenstände immer andere, ganz von einander verschiedene sind. So erhalten wir in unserm Bewußtsein in erster Linie den Gegensatz von Iden-

tität und Nichtidentität. Dadurch wird das Subject zu einem Ich. Die Ichvorstellung, sagt Herbart, erzeugt sich aus dem Zusammentreffen mehrerer anderer Objecte in unserer Seele, und er bezeichnet das Ich geradezu als den Mittelpunkt der verschiedenen Vorstellungen. Wenn also das Subject sich als eben dasselbe affirmieren muß, so affirmiert es sich nicht an sich, sondern es affirmiert sich als identisch; und wenn es den Gegenstand negieren muß, so negiert es ihn gleichfalls nicht an sich, sondern als eben denselben, als identisch d. h. es poniert ihn als nichtidentisch. In dem weiteren Verlaufe des Bewußtseinsprocesses braucht freilich das Object an sich nicht gerade nichtidentisch zu sein; aber in Bezug auf das wissende Subject ist das Object immer und zu jeder Zeit ein anderes und muß ein anderes sein: denn anderes Falls würde sich das Ich gar nicht als identisch setzen können; denn das Ich kann sich nur auf Nichtidentisches identisch setzen; und es kann sich gar nicht setzen, wenn es sich nicht in Beziehung auf Nichtidentisches identisch setzt. Diese unmittelbare Synthesis der Identität und Nichtidentität gibt aber noch in alle Ewigkeit kein menschliches Bewußtsein. Es muß sich noch zunächst eine Analysis vollziehen. Sie kommt dadurch zu Stande, daß die Objecte bei ihrer Einwirkung auf das Subject dieses gleichsam anzuziehen und zu einem Objectiven zu degradieren suchen. Durch diese Action der Objecte wird das Subject nicht nur zu der Anerkennung der Objecte als existierender genöthigt, sondern es wird auch gezwungen, sich selber das Prädicat des Seins beizulegen, welches es den Objecten gegeben hat. Bis zu einem gewissen Grade ist die Action der Objecte also gelungen: das Subject hat sich gewissermaßen den Objecten subsumieren müssen, indem es genöthigt war, sich mit denselben auf die gleiche Stufe des Seienden zu stellen. Aber das Subject will sich mit den Objecten nicht völlig amalgamieren. Es erhebt sich gegen die Action der Objecte eine Reaction seitens des Subjects. Würde diese Reaction keine siegreiche sein, so würde das Subject durch die Wucht der Objecte vollständig unterdrückt werden. Bei den uncivilisirten Völkern, die sich nicht in genügender Höhe über der objectiven Natur zu erhalten gewußt haben, spiegelt sich die Herrschaft der Objecte über das Subject auch mehr oder minder in der Sprache dadurch ab, daß das grammaticalische Subject im Satze sich nicht überall dem grammaticalischen Objecte gegenüber in seiner ihm gebührenden Stellung und Würde zu behaupten vermag. Bei dem Gavolke in Afrika z. B. ist die Zeitform nicht

von dem Subjecte abhängig. Die siegreiche Behauptung des Subjects gegenüber den Objecten aber kommt dadurch zu Wege, daß das Subject sich selbst Object und sich dadurch der Objecte, so wie nicht minder seiner selbst bewußt wird. Auch von diesem Kampfe zwischen Subject und Object gilt Schillers Wort:

Und setzt Ihr nicht das Leben ein,
Wird nicht das Leben gewonnen sein.

Das Subject zerstört sich eigentlich selbst, wenigstens löst es sich auf, spaltet sich in ein subjectives und in ein objectives Subject. Es wird sich selbst Object und erkennt sich dabei als Subject, während es die Objecte wieder auf die Seite des Objectiven zurückschleudert. Damit vollzieht sich die zweite Syntheſis unseres Bewußtseins. Das Subject erkennt sich als Subject, indem es de facto die Behauptung ausspricht: Ich bin Ich, aber nicht das Object; und das Object ist bloß das Object, mein Object, nicht aber mein Ich.

Hier stehen wir an der Wiege der sogenannten Denkgesetze. Die Zahl derselben wird sehr verschieden angegeben. Gewöhnlich spricht man wohl nur von zwei Denkgesetzen: dem Satze der Identität und des Widerspruchs oder vielmehr des Nichtwiderspruchs wie die Franzosen es richtiger nennen. Beide Gesetze, sagt Wirth (Zeitschrift von Fichte. Bd. 25. pag. 302), sind im Grunde nur die zwei Seiten eines und desselben Gesetzes. Bisweilen findet man wohl auch noch andere Sätze als sog. Grundsätze des Denkens aufgeführt. So schreibt Aristoteles (Metaphysik Buch IV. cap. 7): „Auch ist es nicht möglich, daß zwischen den Gliedern des Widerspruchs ein Drittes mitten inne sei, vielmehr muß immer ein Bestimmtes von einem Bestimmten entweder bejaht oder verneint werden.“ Dies ist das sog. principium exclusi medii vel tertii. Leibnitz bereicherte die Philosophie mit dem sogenannten Satze vom zureichenden Grunde, den er dahin formulierte, daß jede Thatsache sowie jede Behauptung einen zureichenden Grund haben müsse. Schopenhauer nennt diese vier Sätze metalogische Wahrheiten und Steudel, der das principium rationis sufficientis als Satz von der Begründung der Urtheile genannt wissen möchte, fügt einen fünften hinzu, für den er den Namen: Satz des Grundes beansprucht. Dieser Satz soll speciell für das forschende Denken und ins Besondere für die philosophische Forschung gelten. Diesen Satz des Grundes drückt Steudel (Philos. im Umriß I. 1. Abth. S. 203) so aus: Wenn die Forschung ihren Zweck,

den Dingen oder den Erscheinungen auf den Grund zu kommen erreichen will, so darf sie nicht früher ruhen, bis sie wirklich sichern und haltbaren Grund gefunden hat; sie hat daher, was sie bei ihren Untersuchungen findet, immer wieder zu prüfen, ob es ein solcher haltbarer und letzter Grund sei. Kürzer, meint er, ließe sich dieses Gesetz auch so formulieren: Dringe bei deiner Forschung so tief als nicht mehr tiefer gedrungen werden kann; scheide und unterscheide so lange, bis du die Elemente gefunden hast. Endlich kennt Wirth noch ein besonderes Denkgesetz der Totalität, dem er den Ausdruck giebt: Denke alle als seiend gesetzte, von einander unterschiedene Gedanken doch bei allem Unterschiede als ein Ganzes; oder: Strebe alle deine Erkenntnisse zur Einheit der Totalität zu verknüpfen. Was es mit diesem Totalitätsgesetz auf sich hat, werden wir weiter unten zu sehen Gelegenheit haben. Was dagegen das Gesetz des Grundes betrifft, so hat sich zwar Steudel weitläufig über den Unterschied verbreitet, der zwischen demselben und dem Leibnitzschen Satze vom zureichenden Grunde bestehen soll; ich bedauere aber gestehen zu müssen, daß es mir nicht gelungen ist, einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden zu erkennen und festzuhalten. Bei beiden Gesetzen liegt in gleicher Weise der Gedanke im Hintergrunde, daß überall und immer ein Jegliches nur vermöge eines Andern sei. Dem Satze vom zureichenden Grunde meint Bergmann (Grundlinien der Theorie des Bewußtseins. Berlin 1870 S. 192), lasse sich leicht die Fassung eines Sachgesetzes geben, indem man sagt: Jedes Ding ist das, was es ist, aus einem Grunde. Auch bei Wolf lautet bereits die allgemeine Formel dafür: Nichts ist ohne Grund, warum es sei; oder: Nihil est sine ratione, cur potius sit, quam non sit. Daß aber jedes Ding, jede Begebenheit begründet sein soll, ist doch offenbar eine ganz unbegründete Voraussetzung. Somit ist, sagt Helmholtz in der physiologischen Optik (S. 453), das Gesetz vom zureichenden Grunde Nichts weiter, als der Trieb unseres Verstandes, alle unsere Wahrnehmungen seiner Herrschaft zu unterwerfen; und an einer andern Stelle identificiert er den Satz vom zureichenden Grunde geradezu mit dem Streben, Alles begreifen zu wollen. Und in der That haben wir es bei diesem Satze vom zureichenden Grunde lediglich mit dem wissenschaftlichen Streben zu thun, die gesammte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus einem primären Elemente abzuleiten. Hätte die Wissenschaft ein Princip gekannt, um daraus alles Existierende von dem größten Sonnenglobus bis zu dem kleinsten

Sonnenstäubchen genügend zu erklären, so würde sich dieses Princip durch sich selbst gerechtfertigt haben. Dieses Princip aber hatte man eben nicht; was man hatte, war nur das Bedürfniß danach. Um nun dieses Bedürfniß, das man nicht befriedigen konnte, wenigstens zu erklären, erfand Leibnitz den Satz vom zureichenden Grunde. Das Steudelsche Gesetz wird von seinem Urheber selbst auf den Satz: „Die Welt muß eine Ursache haben" zurückgeführt. Von dem Satze des ausgeschlossenen Dritten aber ist unschwer einzusehen, daß er nur ein Folgesatz oder eine Exemplification des Identitätsprincips und des principii contradictionis ist. Es bleiben uns also eigentlich nur die beiden Sätze der Identität und des Widerspruchs übrig. Gemeinhin drückt man den Satz der Identität durch die Formel A = A und den des Widerspruchs durch die Formel A nicht = non A aus. Sonst haben beide Sätze sehr verschiedenartige Formulierungen erhalten. Für den Satz der Identität hat Kant zwei verschiedene Ausdrucksweisen: Quidquid est, est; und: „Einem jeden Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm identisch ist". Hiemit schloß er sich an die Scholastiker an, die bald gesagt hatten „Ens est ens", bald: „Idem sibimet ipsi est idem". Fries sagt: „Jedes Ding ist das, was es ist;" Kirchmann: „Was ist, ist;" Dühring: „Etwas ist, was es ist;" Ulrici: „Jedes Ding ist sich selbst gleich zu denken;" Wirth: „Das Gedachte ist ein Bestimmtes, sich selbst Gleiches;" Katzenberger: „Nimm Alles als das, was es ist in seiner bestimmten Unterschiedenheit". — Den Satz des Widerspruchs hat zuerst Aristoteles aufgestellt. Er schreibt darüber (Metaphysik IV, 3) wie folgt: Daß Etwas ein und demselben in derselben Beziehung zugleich zukommen und nicht zukommen könne, ist unmöglich.... Dieser Satz ist von allen Anfängen der zuverlässigste..... Es ist unmöglich, daß irgend Etwas als solches sein und nicht sein kann.... Wenn also das Entgegengesetzte nicht zugleich in demselben Gegenstande sein kann (bei welchem Satze die gewohnten Zusätze noch hinzuzunehmen sind) und wenn es entgegengesetzte Aussprüche sind, wenn der eine den andern widerspricht, so ist klar, daß derselbe Gegenstand nicht zugleich sein und nicht sein kann. Denn der, welcher dies irrthümlich annähme, hätte gleichzeitig die entgegengesetzten Ansichten. Deshalb gehen alle Beweise auf diesen Satz als den letzten zurück und dieser Satz ist von Natur der Anfang aller anderen Axiome. Im Kapitel 4 fährt er dann fort: Es gibt indessen Einige, die, wie gesagt, behaupten, es sei möglich, daß ein

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

und daſſelbe ſei und nicht ſei, und daß man dies glauben könne. Faſt ähnlich drückt er ſich (Metaphyſik XI, 5) aus: „Es gibt in dem Seienden einen Anfang, über den man nicht irren kann, ſondern wo man nothwendig immer das Gegentheil thun, nämlich in der Wahrheit ſich befinden muß: es iſt der Satz, daß ein und dasſelbe nicht zu gleicher Zeit ſein und nicht ſein kann und daß dies auch für Alles Andere gilt, was ſich in dieſer Weiſe entgegengeſetzt iſt.“ Kant tadelt in der Vernunftkritik (Leipzig 1828[7] pag. 140) dieſe Formulierung mit folgenden Worten: „Außerdem, daß hier die apodiktiſche Gewißheit durch das Wort „unmöglich“ überflüſſiger Weiſe angehängt worden, die ſich doch von ſelbſt aus dem Satze muß verſtehen laſſen; ſo iſt der Satz durch die Bedingung der Zeit afficiert und ſagt gleichſam: Ein Ding A, welches etwas = B iſt, kann nicht zu gleicher Zeit Non B; aber es kann gar wohl Beides (B ſowol als Non B) nach einander ſein: z. B. ein Menſch, der jung iſt, kann nicht zu gleicher Zeit alt ſein; eben derſelbe kann aber ſehr wohl zu einer Zeit jung zur anderen nicht jung d. h. alt ſein. Nun muß der Satz des Widerſpruchs als ein bloß logiſcher Grundſatz, ſeine Ausſprüche gar nicht auf die Zeitverhältniſſe einſchränken; daher iſt eine ſolche Formel der Abſicht desſelben ganz zuwider. Der Mißverſtand kommt bloß daher, daß man ein Prädikat eines Dinges zuvörderſt von dem Begriffe desſelben abſondert, und nachher ſein Gegentheil mit dem Prädikate verknüpft, welches niemals einen Widerſpruch mit dem Subjecte, ſondern nur mit deſſen Prädikate, welches mit jenem ſynthetiſch verbunden worden, abgibt und zwar nur dann, wenn das erſte und zweite Prädikat zu gleicher Zeit geſetzt werden. Sage ich: ein Menſch, der ungelehrt iſt, iſt nicht gelehrt, ſo muß die Bedingung „zugleich“ dabeiſtehen; denn der, ſo zu einer Zeit ungelehrt iſt, kann zu einer andern ſehr wohl gelehrt ſein. Sage ich aber: kein gelehrter Menſch iſt gelehrt, ſo iſt der Satz analytiſch, weil das Merkmal der Ungelehrtheit nunmehr den Begriff des Merkmals mit ausmacht und alsdann erhellet der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerſpruchs, ohne daß die Bedingung „zugleich“ hinzukommen darf. Dieſes iſt dann auch die Urſache, weswegen ich eben die Formel desſelben ſo verändert habe, daß die Natur eines analytiſchen Satzes dadurch deutlich ausgedrückt wird.“ Dieſe von Kant herbeigeführte Veränderung lautet: Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerſpricht. Dazu hat Herr Kirchmann die ganz richtige Bemerkung gemacht, daß auch bei Kant die Zeit

nur etwas mehr verhüllt, vorhanden ist. In Übereinstimmung mit Kant sagt Kuno Fischer: Kein Object darf ein Prädikat haben, das ihm widerspricht. Sonst drückt Kant den Satz des Widerspruchs auch so aus: Quidquid non est, non est. Fries sagt: Kein Ding ist das, was es nicht ist; Herbart: Entgegengesetztes ist nicht Einerlei; Trahndorff: Ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein; wobei selbstredend das Wörtchen „Zugleich" nicht von der zeitlichen, sondern der begrifflichen Vereinigung zu verstehen ist. Maaß (Grundriß der Logik) drückt den Satz des Widerspruchs so aus: A, welches nicht A wäre, ist Nichts. Kirchmann sagt: Das Widersprechende ist nicht; Dühring: Das Widersprechende kann nicht sein; Ulrici: Das Gegentheil des Denknothwendigen ist undenkbar; oder auch: Das Unmögliche ist das Undenkbare. Wirth hat gleichfalls zwei Formulierungen, desgleichen Katzenberger. Ersterer drückt sich so aus: Was wir denken, müssen wir in seiner Bestimmtheit als unterschieden von dem, was es nicht ist, denken; oder: Es ist unmöglich, daß einem Etwas, das wir denken, das Sein und Nichtsein in derselben Beziehung zugleich zukomme. Bei Katzenberger lauten die Variationen von dem Satze des Widerspruchs: Nimm Etwas nicht als ein Anderes, was es nicht ist und ferner: Verwechsele bei deinem Denken Nichts mit einander. Die Scholastiker drückten dieses von ihnen dignitas dignitatum benannte Gesetz theils mit den Worten aus: Impossibile est, simul affirmare et negare; oder auch: Fieri non potest, ut idem simul sit, ac non sit.

Diese Beispiele werden genügt haben, um darzuthun, wie manche Philosophen die Principien der Identität und des Widerspruchs als Gesetze des Denkens, Andere als Gesetze des Seins, Einzelne auch als Beides zugleich hinstellten. Den Grund und Ursprung dieser Denknormen zu erforschen, hat sich die Pphilosophie bisher vergeblich abgemüht. Einzelne wie Wirth und Ulrici halten dafür, daß diese Denkgesetze dem Menschen angeboren resp. von Gott gegeben seien. In ähnlicher Weise urtheilt Noiré (Der monistische Gedanke S. 74) indem er schreibt: „Daß A gleich A ist, das ist für uns eine abgeleitete Wahrheit; ihre tiefste Quelle ruht nicht in dem Satze, wohl aber in der jedem Wesen und also auch dem denkenden Menschen innewohnenden unerschütterlichen Gewißheit: Ich bin Ich. Diesen Satz hörte ich ein Mal einen gewaltigen Prediger, eine wahre Hünengestalt, seiner Gemeinde als Gegenbeweis gegen die moderne Philosophie mit ihrem tollen Aberwitz aufstellen: „Da

kommen sie und sagen — ich kann den Unsinn kaum aussprechen — ich sei nicht ich. Christen, ich bin ich". So rief er und schlug sich dabei auf die mächtige Brust, daß die Kirche erdröhnte. Und mir wurde damals recht klar, daß dies die gewisseste von allen Erkenntnissen sei. Wird sie angezweifelt, so stürzt sie das ganze Weltgebäude in Trümmer. Mit dem Satze der Identität steht in directer Verbindung der Satz des Widerspruchs. Auch er wurzelt in dem dunkelsten Urgrunde alles Daseins." Sonst pflegt man zu sagen: Im Dunkeln ist gut munkeln, denn im Dunkeln sind alle Katzen grau; daß aber aus dem nächtlichen Dunkel die Denkprincipien, die Licht in den Kopf und Klarheit in die Gedanken bringen, entstehen sollen, verstößt doch zu sehr gegen den Satz: caussa aequat effectum, den einige Zeilen weiter Noiré selber citiert und mit dem Satze: A = A identificiert. Ebenso wenig hat unser Denken einen angeborenen Inhalt. Wir sind glücklicher Weise vor allem Denkfatalismus bewahrt. Nach Anderen ist das Gesetz der Identität allem Seienden immanent und mit leichter Mühe aus den wahrgenommenen Dingen abstrahierbar. Das Gesetz des Widerspruchs soll aber bereits in dem der Identität enthalten sein, indem die allem Seienden immanente Identität eo ipso die Nichtidentität ausschließe. So verfährt z. B. Steudel (Philosophie im Umriß I, pag. 189), denn daß auch das principium contradictionis von der Wirklichkeit abstrahirt sei, wagte man denn doch nur ganz vereinzelt und ebenso schüchtern zu behaupten. Oder glauben Herbert Spencer oder J. St. Mill wirklich nachgewiesen zu haben, daß dieses Axiom eine Abstraction aus den Thatsachen der Erfahrung sei? Da hätte unser Bewußtsein dazu ja dadurch gekommen sein müssen, daß kein Ding zugleich ist und zugleich auch nicht ist. Die Wirklichkeit gibt uns aber doch nur das Sein und das Andersein, aber nicht das Nichtsein. Vom Nichts sagt Aristoteles (de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3) τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδαμῆ εἶναι. Steudel hat aber ganz den Umstand übersehen, daß bei Collisionsfällen der Satz der Identität dem des Widerspruches zu weichen hat. Hierauf hat schon Hegel aufmerksam gemacht und neuerdings auch Herr von Kirchmann; letzterer, unter Hinweis auf die Sinnestäuschungen, bei denen die Correctur durch das principium contradictionis geübt wird. Dieses Superioritätsverhältniß wäre aber undenkbar, wenn der Satz des Widerspruchs aus dem Satze der Identität abgeleitet wäre; und von diesem Superioritätsverhältnisse mag wohl auch Maaß (Grundriß der Logik) zu dem Versuche geleitet worden sein,

das Identitätsprincip aus dem Satze des Widerspruches zu beweisen. Er sagt: A ist A; widrigesfalls wäre es A, welches nicht A wäre, was gegen den Satz des Widerspruchs verstößt. Dieser Beweis laboriert aber an dem Umstande, daß er das principium exclusi tertii voraussetzt. — Wenn nun so alle Auffassungen über die Entstehungsweise dieser beiden Principien sich als unhaltbar gezeigt haben, so war allerdings die Noth groß. Aber wo die Noth am Höchsten, ist die Hilfe stets am Nächsten. Es kamen andere Männer, die aus der Noth eine Tugend machten und diese sogenannten Denkregeln brevi manu für Fundamentalsätze erklärten, von denen man nicht wissen könne, aber auch nicht zu wissen brauche, woher sie kommen: es seien ja Fundamentalsätze, und Fundamentalsätze müssen eben unerklärlich sein. Ihre Namen will ich nicht nennen und zwar aus den beiden Gründen: nomina sunt odiosa, sed crebra. Sonderbarer Weise gehören selbst solche Philosophen hierher, die den Satz vom zureichenden Grunde unter diese weder einer Erklärung fähigen noch einer Erklärung bedürfenden Fundamentalsätze rechnen — diesen Satz vom zureichenden Grunde, der mit Unerbittlichkeit überall einen zureichenden Grund fordert. Überdies hätte die event. Haltlosigkeit der Logik wohl allen Anlaß bieten müssen, dem Gedanken des älteren Fichte nachzugehen, daß der Satz: A = A nur eine bloße Abstraction von dem Satze der Wissenschaftslehre: „Ich bin Ich" sei. Trahndorff aber gebührt das Verdienst, nachgewiesen zu haben, wie die beiden Principien des Widerspruches und der Identität zurückzuführen sind auf die zweite Synthesis, mittels der sich unser Bewußtsein vollzieht — zurückzuführen auf den factischen Ausspruch des Bewußtseins: Ich bin Ich und nicht das Object; und das Object ist das Object und nicht mein Ich. Sie sind also kein bloßes Zubehör des Bewußtseins, sondern Ergebnisse aus dem Bewußtseinsprocesse selber.

Diese Selbstidentificierung des Ich einerseits und die Selbstunterscheidung desselben von seinen Objecten andererseits, die es nicht nur als Objecte schlechtweg, sondern zugleich als seine eigenen setzt, beweist uns, daß allem Bewußtsein das Bewußtsein des Subjects wesentlich ist. Man pflegt daher auch das menschliche Bewußtsein bisweilen geradezu Selbstbewußtsein zu nennen, weil das Ich der allgegenwärtige Theilhaber an Allem, was wir wahrnehmen und beobachten, vorstellen und denken, ist und bleibt, weil das Ich, um mit Kant zu reden, alle unsere Vorstellungen begleitet. Schon dadurch, daß das

Bewußtsein die Außenwelt von dem Ich absondert, verwandelt sich das Bewußtsein in ein Selbstbewußtsein. Ohne ein solches Zurückgehen auf sich selbst, kann menschliches Bewußtsein gar nicht gedacht werden. So wie ich Etwas anschaue oder vorstelle, unterscheide ich es von mir und setze Ich und Nichtich einander gegenüber.

Wohl zu unterscheiden aber ist dieses Selbstbewußtsein von dem Selbstbewußtsein κατ' ἐξοχήν, das darin besteht, daß das denkende Wesen sich — um mit Ludwig Feuerbach zu reden — für sich isoliert denkt. Während diese Sorte Selbstbewußtsein von Vielen in Abrede gestellt wird, indem sie läugnen, daß das Princip des Verstehens aus sich herausgehen könne, um sich selbst zum Gegenstande der Vorstellung zu machen; versteigt sich unser Mythosoph in seiner paradiesischen Naivetät (Grundsätze der Philosophie der Zukunft — Zürich und Winterthur 1843) sogar zu der Behauptung: „Luft bedarf ich zum Athmen, Wasser zum Trinken, Licht zum Sehen, pflanzliche und thierische Stoffe zum Essen, aber — wenigstens unmittelbar — Nichts zum Denken." Er übersieht, daß es ein völlig objectloses Denken gar nicht gibt, daß vielmehr die Manifestationen des Denkens durch einen ihm gebotenen Gegenstand bedingt sind. Ist allerdings einmal das Bewußtsein im vollen Gange, dann kann das Subject sich freilich vollständig isolieren, sich selbst vereinzelt unter die Lupe der Betrachtung nehmen. Diese Operation ist ihm ebenso gut möglich, wie es jedes andere beliebige Object aus der Unzahl der verschiedenen Gegenstände, welche uns umgeben, herauszuheben und sich selber gegenüber derartig isoliert aufzufassen vermag, als ob kein anderer Gegenstand auf dem ganzen Weltall weiter mehr vorhanden wäre. Allein unabhängig von aller Objectivität kann das Subject sich nie und nimmer seiner selbst bewußt werden; und wenn es sich im Anschluß an die Objecte seiner selbst bewußt wird, so erkennt es sich doch stets als das Subject und nie als das Object. Wo es keine Objecte gibt, da gibt es auch kein Bewußtsein, weil das Ich sich nur in Beziehung auf Nichtidentisches identisch zu setzen vermag. Dies ist eine Schranke des Bewußtseins, über die wir nicht hinauskönnen.

Die zweite Schranke besteht darin, daß die sich darbietenden Objecte in den Bereich des Natürlichen gehören müssen. Gleichwohl haben wir den Begriff „übernatürlich". Oder haben wir ihn nicht? Wie sind wir dazu gekommen? Gemeinhin nennt man diesen Begriff eine Idee d. h. einen Gedanken, den wir nothwendig denken

müssen, ohne in unserm Bewußtsein die Bedingtheit desselben nachweisen zu können, sondern der vielmehr auf eine uns unbekannte Weise in unserm Innern erzeugt oder entstanden sei. Der Mystiker findet es so schön — und bequem ist es ja auch — daß solche göttliche Ideen wie Zugvögel, gleichsam singende Schwäne, über die äußerste Gränze unserer menschlichen Wissenssphäre herüberflattern und uns durch ihren Gesang die Ahnung von einem überschwänglichen Jenseits, die mystische Kunde aus unserm transcendenten Vaterlande bringen. Nein; wir können diesen Begriff nur dadurch erhalten haben, daß ihn uns ein anderes Bewußtsein, das sich bereits jenseits jener natürlichen Beschränkung befand, mitgetheilt und so auch unser Bewußtsein über die Schranke der Natürlichkeit gehoben hat. Wie der Diamant sich nur an dem Diamanten schleifen läßt, so läßt sich ein supranaturales Bewußtsein nur durch ein anderes supranaturales Bewußtsein erzeugen. Die Vernunft braucht uns kein Gott mehr anzuerschaffen. Hier oder nirgend paßt, was Goethe im westöstlichen Divan sagt:

„Allah braucht nicht mehr zu schaffen:
Wir erschaffen seine Welt.

Es ist daher ebenso irrig für den Menschen einen angeborenen über die höchstorganisierten Thiere hinausragenden Unterscheidungshorizont in Anspruch zu nehmen; wie es ganz unmotiviert ist, vorauszusetzen, daß sich die menschliche Instinctbegabung allmählich zu freier beweglicher Verstandesschärfe und schließlich wohl auch in langen Zeiträumen zu dem entwickelt habe, was man im gewöhnlichen Sprachgebrauche Vernunft zu nennen pflegt. Von Pythagoras dagegen wird uns berichtet: *Πυθαγόρας θύραθεν εἰςκρίνεσθαι τὸν νοῦν* — eine Ansicht, die Aristoteles sich nicht scheute zu adoptieren. Er sagt (de gener. animal. lib. I, cap. III, 36: *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.* Aristoteles war ein Sohn des Nikomachos, der Leibarzt des Königs Philipp von Makedonien war. Sein Großvater hieß Machaon und war ebenfalls ein Arzt. Die Sage führt seine Abkunft auf den Asklepios zurück. Er stammte also nicht von jenen unglücklichen Ochsen, die Pythagoras hekatombenweise schlachten ließ, als er seinen berühmten Lehrsatz fand. Auch Spieß (Über das körperliche Bedingtsein der Seelenthätigkeit. Frankfurt a/M. 1854 pag. 82 u. 83) spricht von einem höheren Bewußtsein, das den Menschen erst zum Menschenmacht. Denn das menschliche Bewußtsein ist erhoben und erhaben über die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände der Natur; und insofern es selber dadurch

bedingt ist und in den Bereich des Natürlichen gehört, steht es auch über sich selbst. Ohne diese Erhebung über die Natur und über sich selbst bliebe es unter dem Banne der Herrschaft und Macht der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände — es wäre thierisches Bewußtsein. Wir können uns daher nicht dem Verdicte der Herren Spieß (a. a. O.) und Ulrici (Compendium der Logik pag. 18) anschließen, welches den Thieren das Bewußtsein aberkennt, obschon letzterer sich dabei der Übereinstimmung mit allen besonnenen Forschern zu erfreuen glaubt. Schon der Ausdruck „höheres Bewußtsein" hätte Spieß auf den Gegensatz des niederen Bewußtseins bringen müssen. Der Unterschied zwischen dem menschlichen und thierischen Bewußtsein wird lediglich erzeugt und hervorgerufen durch das Inventarium, das es sich erwirbt, durch das Material, welches dasselbe in sich aufnimmt, durch die Objecte, mit denen es in Berührung kommt, in specie durch den Begriff „Übernatürlich" und Alles, was mit demselben zusammenhängt oder aus ihm als Folge sich ergibt. Wir haben hier zu bedauern, daß eine falsche Scham den Philosophen des Unbewußten (Philosophie des Unbewußten, 6. Auflage S. 418 u. 419) verhindert hat anzugeben, worin denn eigentlich so recht der graduelle Unterschied bestehe, den er zwischen den Menschen und den höheren Thieren anzunehmen genöthigt wird. Der einfache, schlichte Mensch setzt den Unterschied nach wie vor in die Vernunft und bleibt dabei in Übereinstimmung mit dem Sensualismus; denn auch Czolbe (Neue Darstellung des Sensualismus S. 35) sagt: „Daß die menschliche Seele gewiß unendlich höher steht, als die der Thiere, bedingen die Objecte, das Material ihres Bewußtseins."

Was ist denn die Vernunft? Sie ist die supernaturalistische Stellung unseres Bewußtseins, zu der dasselbe dadurch erhoben worden ist, daß ihm der Begriff „Übernatürlich" als Object gegeben wurde. Unsere Deutsche Sprache hat an dem Worte „Vernunft" ein wahres Juwel, ein köstliches Kleinod, indem dadurch so treffend wie nur möglich bezeichnet wird, daß dieselbe in dem Vernehmen des uns jenseits der natürlichen Schranken unseres Bewußtseins dargebotenen Begriffes „Übernatürlich" besteht, um alsdann als Verstand im Stande zu sein, sowohl die Natur, wie sich selbst immer gründlicher und gründlicher zu verstehen. Vernehmen ist nach Schopenhauer mehr denn Hören und damit nicht synonym, sondern bedeutet vielmehr das Innewerden der durch Worte mitgetheilten Gedanken. Unsere Vernunft ist also zum Vernehmen da, nicht zum

Reden. Wundern wir uns also nicht, daß sie ein stummer Genius ist. Der Zeitgeist ärgert sich darüber und möchte sie gern, wenn nicht anders mit Gewalt, zum Sprechen zwingen. — Hört ihr das unartikulierte Geschrei? Es ist der Schmerzensschrei der castrierten Vernunft, die man verstümmelt und auf die natürlichen Dinge beschränkt hat, um ihr eine Stimme zu verleihen. So klagt Gutzkows Wally in ihrem Tagebuche, daß die Fähigkeit, Fragen aufzuwerfen ohne die entsprechende Fähigkeit, auch Antwort darauf zu geben, geblieben ist. „Diese Halbheit einer Gabe ist so feindselig!" — ruft sie aus. Thörichtes Kind, du siehst nicht den Widerspruch, in welchem du dich bewegst! — Wer thut die Fragen? Doch die Vernunft? — Und wer soll sie beantworten? Wieder die Vernunft? — Man fragt doch aber nur danach, was man nicht weiß? Die Vernunft soll also beantworten, was sie nicht weiß? Sie soll also wissen, was sie nicht weiß? — id quod absurdum est; ergo etc. etc. Wenn man nur wenigstens hören wollte! Das Französische Sprichwort ist so dumm nicht: bien écouter c'est presque répondre. — Ohne diese supernaturalistische Stellung unseres Bewußtseins hätte sich unser Ich sich in unserm Bewußtsein nie von sich selbst unterscheiden können, noch hätten wir uns je unseres Bewußtseins bewußt werden können; wenn unser Bewußtsein nicht über seine ursprüngliche, natürliche Bedingtheit erhoben worden wäre. Durch diese supernaturale Stellung unsers Bewußtseins ist dasselbe aber auch zugleich Bewußtsein eines Gegensatzes, nämlich des Gegensatzes: „Bewußtsein und Nichtbewußtsein," und damit auch des Gegensatzes „Sein und Nichtsein". Was auf der subjectiven Seite unsers Bewußtseins der Gegensatz: „Bewußtsein und Nichtbewußtsein" ist, das ist auf der objectiven der Gegensatz: „Sein und Nichtsein." Der erste bezeichnet die Stellung unsers Bewußtseins über sich selbst, der andere die über die Natur. Der Gegensatz: „Sein und Nichtsein" ist aber kein realer, den wir durch Abstraction aus der Wirklichkeit gewonnen haben: denn τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδαμῆ εἶναι sagt Aristoteles mit Recht. Der Satz des Widerspruchs: „Ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein" spricht diese Unmöglichkeit als Zeugniß der Logik aus. Er legt aber auch Zeugniß für die supernaturalistische Stellung unsres Bewußtsein ab: denn ohne diese könnte das principium contradictionis gar nicht Gegenstand unsers Bewußtseins sein. Aus diesem Verhältniß rührt auch das größere Ansehen her, welches dieses Princip in der Logik dem Identitätsprincipe gegenüber genießt. Nur allein

dieſes Verhältniß verleiht uns das Recht, die Wahrnehmung bei Colliſionsfällen zwiſchen den beiden Principien nach dem Satze des Widerſpruchs zu corrigieren. Wir thun es und dürfen es thun; nicht, weil wir, wie Hartmann (J. H. von Kirchmanns erkenntnißtheoretiſcher Realismus, Berlin 1875, S. 10) meint, wir den Satz des Widerſpruchs als ein aprioriſch logiſches Geſetz anſehen, ſondern weil er uns durch die ſupernaturale Stellung unſers Bewußtſeins gegeben iſt. Gemeinhin bezeichnen wir dieſelbe wohl mit dem Ausdrucke „Vernunft"; wir können aber auch dieſes Bewußtſein des Bewußtſeins mit dem Ausdruck „Selbſtbewußtſein" bezeichnen, wie man ja auch z. B. die Ironie der Ironie Selbſtironie zu nennen pflegt.

Wir haben ſomit drei verſchiedene Arten von Selbſtbewußtſein kennen gelernt, die alle mit demſelben Namen bezeichnet, ja oft auch nur ſchlechtweg Bewußtſein genannt werden. Sehr viele Mißverſtändniſſe und nachtheilige Verwickelungen dürften wohl allein dieſem Umſtande ihre Exiſtenz verdanken: Jeder denkt an eine andere Sorte von Bewußtſein resp. Selbſtbewußtſein und die Babyloniſche Sprachverwirrung iſt fertig. So ſagt z. B. Hartmann (Philoſophie des Unbewußten S. 390) daß das Bewußtſein nur dadurch zum Selbſtbewußtſein wird, daß ihm zufällig die Vorſtellung des Subjects zum Objecte wird. Er ſpricht hier von dem Selbſtbewußtſein par excellence, von derjenigen Sorte Selbſtbewußtſein, die dadurch entſteht, daß der Menſch ſein eignes Ich ganz iſoliert von allen übrigen Objecten zum Gegenſtande ſeiner Betrachtung nimmt. Eine andere Sorte von Selbſtbewußtſein kennt er nicht. Gleichwohl tadelt ihn Michelis (Theologiſches Literaturblatt Band 1870, S. 601) deswegen, weil er das Selbſtbewußtſein für etwas Zufälliges erklärt habe. Michelis denkt dabei an etwas ganz Anderes: er denkt daran, daß bei allem menſchlichen Bewußtſein die Beziehung auf das Subject ſtattfindet — was freilich Hartmann wenige Zeilen vorher geleugnet hatte. Hartmann kennt überhaupt nur die eine Sorte Selbſtbewußtſein; denn von dem ſupernaturaliſtiſchen Selbſtbewußtſein, von dem Bewußtſein des Gegenſatzes: „Bewußtſein und Nichtbewußtſein" findet ſich bei ihm natürlicher Weiſe ſelbſtredend keine Spur. Das Bewußtſeinsſubject fühlt ſich nur von ſeinem Bewußtſein afficiert (Philoſ. des Unbewußten S. 344). Auch Heine leugnet ein ſolches Bewußtſein des Bewußtſeins, ohne welches es doch ganz unmöglich wäre, daß das Subject ſeine eigene Thätigkeit belauſcht; was doch jeder Pſycholog eo ipso durch ſein Philoſophieren einräumt. Dazu

erzählt Heine die famose Geschichte von jenem Affen, der am Feuerheerde vor einem kupfernen Kessel sitzt und seinen eigenen Schwanz kocht, indem er meint, die wahre Kochkunst bestehe nicht darin, daß man bloß objectiv koche, man müsse sich auch subjectiv des Kochens bewußt werden.

Kant hat, wie schon oben erwähnt wurde, das Bewußtsein eigentlich gar nicht untersucht. Sein größtes Hauptwerk führt den Namen: „Kritik der reinen Vernunft" — der „reinen Vernunft?" Was heißt das? Gibt es denn auch eine unreine Vernunft? Nein, sagt Karl Rosenkranz, ist das, was seinem Begriffe entspricht. Eine reine Vernunft ist also eine solche, die dem Begriffe „Vernunft" wahrhaft entspricht. Diese hat jedoch Kant seiner Darstellung nicht zu Grunde gelegt. Über die Quelle, den Ursprung und die Entstehungsart unserer Erkenntnisse hatte man auch schon längst vor Kant nachgedacht; nicht so, über unser Erkenntnißvermögen selbst, den Umfang seiner Sphäre und den Grad seiner Berechtigung. Durch sein bloßes Unternehmen bekannte demnach Kant factisch im Namen aller bisherigen Philosophie, daß man noch nicht wisse, was die Vernunft denn so recht eigentlich sei; ihr Begriff sollte sich erst als Resultat aus der Untersuchung ergeben. Kant konnte also selbstverständlich von dem wahren Vernunftbegriffe nicht ausgehen, weil er ihn noch gar nicht hatte. Seine sog. reine Vernunft soll unberührt geblieben sein von der Materie und unabhängig von der Bedingtheit durch die objective Natur. Wo aber gibt es eine solche Vernunft? Wo haben wir eine solche schon jemals gesehen? Das aber sehen wir, daß wir hier von Angesicht zu Angesicht dem Begriff des Geistes gegenüberstehen, wie er aus dem paganistischen Alterthum her in der Philosophie sanctioniert worden war. Für Kant wurde dieser Geist zu einem neckenden Kobolde, der ihn bei der Revision unsers Erkenntnißvermögens von dem rechten Pfade ab und auf einen Irrweg führte. Oder war die Voraussetzung einer reinen Vernunft für ihn ein Act der Nothwendigkeit? Ja, der Weise von Sanssouci konnte in vornehmem Tone an d'Alembert (d. 31. Octbr. 1770) schreiben: J'abandonne donc la matière et l'esprit pur; der Weise von Königsberg war genöthigt, eine von aller objectiven Bedingtheit unabhängige Vernunft vorauszusetzen, ein völlig sinnlichkeitsfreies Erkenntnißvermögen, wie der, um mit Maria Oelinger zu reden, „vor aller Leiblichkeit, allem Fleische pferdescheue Spiritualismus" es sich vorzustellen pflegt. Zu dieser Voraussetzung wurde er

gezwungen, weil er die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft gegen den Skepticismus à tout prix behaupten wollte, um einen Haltpunkt für Religion und Sittlichkeit zu gewinnen, den er sonst nirgend zu suchen und zu finden wußte. Jedesfalls scheiterte an diesem Mißgriffe sein ganzes Unternehmen. Seine Untersuchung führte nicht nur nicht zu der definitiven Lösung der Aufgabe, die sich daraus hätte ergeben sollen und müssen, sondern das Resultat war in vielen Stücken den Intentionen des großen Denkers geradezu entgegen, so daß dieselben noch heute von einem oberflächlichen Denken auf das Plumpeste verkannt werden können, besonders durch Isolierung einzelner Theile seiner Anschauungsweise. Aber wer das Unglück hat, braucht nicht vor Spott zu sorgen. Bekanntlich war es Hegel, dem das erkenntnißtheoretische Verfahren Kants zu der ewigen Zielscheibe seines Witzes dienen mußte. So oft es sich nur irgend thun läßt, erheitert er uns durch die Erzählung von jenem Gascogner, der erst schwimmen wollte, ehe er in das Wasser gieng. So schreibt er in seiner Religionsphilosophie (S. 28): „Wenn wir nicht an das Philosophieren gehen sollten, ohne die Vernunft gehörig erkannt zu haben, so ist gar nicht anzufangen: denn indem wir erkennen, begreifen wir vernünftig; dies sollen wir aber lassen, da wir eben die Vernunft erkennen sollen. Es ist dieselbe Forderung, die jener Gascogner macht, der nicht eher in das Wasser gehen will, bis er schwimmen könne. Man kann nicht vernünftige Thätigkeit vorher untersuchen, ohne vernünftig zu sein." Kuno Fischer erwidert hierauf, Kant habe nicht das Schwimmen lehren resp. lernen, sondern das Schwimmen erklären wollen. Wir sprechen ohne Kenntniß der Grammatik, denken ohne Kenntniß der Logik, sehen ohne Kenntniß der Optik, leben ohne Kenntniß der Physiologie — sind aber deswegen diese Wissenschaften überflüssig? Und was dieselben für ihre resp. Gegenstände seien, das wolle der Kantsche Kriticismus für die menschliche Erkenntniß sein. Hegel scheint hier offenbar mit Simon in Tieks Blaubart einverstanden zu sein und zu glauben, daß das, womit wir denken, sich durchaus nicht selbst denken könne. Ist es nicht aber eben das Wesen des Denkens, sich selbst zu denken? Liegt es nicht schon in dem Begriffe „Bewußtsein", daß das Subject sich selbst weiß? Ist daher nicht die Selbstkenntniß der Vernunft die wichtigste und nothwendigste? Und was nothwendig ist, wird wohl auch möglich sein. Eine Nothwendigkeit, der die Möglichkeit fehlt, ist eine offenbare contradictio in adjecto. Übrigens kehren sich die

Pfeile dieses Spottes gegen denjenigen, der sie abdrückt. Besteht doch bei Hegel in richtiger Erkenntniß die Philosophie eben darin, daß sich die Vernunft selbst expliciere. Es ist schon immer schlimm, auf des Nachbars Haus mit Steinen zu werfen; ganz besonders aber, wenn man selbst in einem Glaskasten wohnt. Hegel, der schon so weit auf Kants Wegen war, daß er die Philosophie für die Explication der Vernunft erklärte, hätte besser gethan, seinen Spott zu sparen und den Kantschen Gedanken zu Ende zu denken, statt mit Universalhypothesen zu experimentieren.

Das war es, womit sich Kants Epigonen wieder beschäftigten, indem sie dem alten Grundübel alles Philosophierens, der alten philosophischen Erbsünde von Thales her zum Opfer fielen. Thales stellte das Wasser an die Spitze. Herakleit das Feuer, Anaximenes die Luft u. s. w. Sie fingen Alle von vorne an; sie begannen Alle ab ovo, um uns einzubilden, es sei de novo. Damals war überdies durch den unglücklichen Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessings geheimen Spinozismus diese Philosophie wieder an das Licht gezogen worden. Die Meisten ließen sich durch die Schminke, die sie aufgelegt hatte, und durch ihr jugendliches Auftreten täuschen. Sie glaubten ein Kind von tausend Wochen vor sich zu haben und ahnten nicht, daß sie es mit der alten, mehr denn zweitausendjährigen Metze zu thun hatten, an der sich schon das graue Alterthum, die mittelalterlichen Scholastiker und die Neuzeit bis Carteſius abgearbeitet und gelangweilt hatten. Spinozas Substanz ist offenbar nichts Anderes als das Plotinsche Eins; und die beiden Attribute Denken und Ausdehnung sind nichts Anderes als der alte Gegensatz von Geist und Stoff. In den Attributen und den Modis kehren unter anderer Benennung die verschiedenen Abstände der Dinge von dem Eins wieder, wie Plotin sie aufgestellt hat. Für seine Lehre vom Eins aber, worauf Alles zurückkommt, beruft sich Plotin (Enn. V, lib. I.) ausdrücklich auf den Platonischen Parmenides. „Der Parmenides bei Plato unterscheidet in strenger Untersuchung von einander das erste Eins, was im eminenten Sinne Eins ist, und das zweite Eins, womit er das Viele meint, und das Dritte, das Eins und Vieles." Plotin ist ein Mystiker. Herr von Hartmann hat uns daher gar nichts Neues oder Überraschendes erzählt, wenn er Spinoza die Blume des philosophischen Mysticismus nennt. — Glücklicher Weise hatte der Kriticismus doch zu starke Wurzeln in den Köpfen geschlagen und war zu sehr in succum et

sanguinem übergegangen, als daß sich das Problem, welches Kant der Nachwelt zur Lösung überlassen hatte, so ganz unberücksichtigt ad acta legen ließ. Diese Aufgabe war die Untersuchung des Bewußtseins. Wenn auch Kants Epigonen wieder unfruchtbare Experimente mit Universalhypothesen anstellten, — sie waren wenigstens gezwungen, sich bei Eruierung der Grundsubstanz innerhalb der Sphäre des Bewußtseins zu halten. Es wird bei Kants Epigonen gleichsam Tendenz, die Erklärungs- resp. Ergänzungsprincipien aus dem Bereiche des Bewußtseins zu entnehmen, sich dazu der einzelnen Bewußtseinsmomente zu bedienen. Wer dies richtig erkannt und begriffen hat, der wird die innere Nothwendigkeit des Entwickelungsganges verstehen, den die Deutsche Philosophie seit Kant genommen, der wird sich auch nicht wundern, daß unser Jahrhundert in rascher Aufeinanderfolge sieben bedeutende Systeme hervorgebracht, der wird aber auch nicht, wie die „gelehrten Kreise", in denen sich Lasker bewegt hat, Fichte, Hegel, Schelling und Kant in unkritischer Weise neben einander stellen und gleich verehren, sondern Jedem seinen ihm ganz allein specifisch zukommenden Platz anzuweisen vermögen.

J. G. Fichte trat auf die subjective Seite unsers Bewußtseins. Das Ich ist ihm Alles, ist der souveräne Herr des Alls und das Princip aller Dinge. Er macht das Ich zu der Quelle der Entstehung der äußeren Gegenstände; das Nichtich oder die Welt ist von dem Ich abhängig, es ist seine bloße Negation. Die Welt ist aus der Tiefe des Ich geschaffen. Alle Dinge haben nur Realität in unserm Geiste; das Ich ist der Inbegriff aller Realität. Das Ich setzt sich durch sein bloßes Sein, und lediglich damit setzt es sich auch zugleich die gesammte übrige Objectivität. Das Ich kann sich gar nicht setzen, ohne sich zu gleicher Zeit ein Nichtich entgegenzusetzen. Durch seine bloße Setzung setzt es zugleich die übrigen Objecte. Wir sehen hier die Reminiscenz aus dem Paganismus, wonach Gott sich nothwendiger Weise einer Welt gegenüber befinden muß, da er dieselbe zu seiner Existenz d. h. zu seinem Bewußtsein braucht.

Man hat den Stifter dieses Systems des Atheismus angeklagt; und in der That hat man ihm damit keineswegs Unrecht gethan: denn das Ich tritt hier allerdings sans gêne an die Stelle Gottes. Größer schon war das Unrecht, das man durch seine Absetzung und Verfolgung begieng. Fichtes Atheismus und seine Bedeutung für die Philosophie sind gar nicht von einander zu trennen; denn nur auf diesem atheistischen Wege konnte er die Aufhebung des Materialismus und Spiritualismus herbeiführen. Nachdem man nämlich in

der Griechischen Philosophie das Übernatürliche negiert hatte, sah man sich genöthigt, dafür eine Erklärung zu beschaffen; was seine Schwierigkeiten hatte. Da das Übernatürliche gleichwohl Gegenstand des menschlichen Bewußtseins geblieben war, so ward das wissende Subject, das Ich sich selber ein Räthsel, ein grausiger Spuk, hinter den man zu kommen trachtete, den man zu ergründen suchte — ein eben so thörichtes, wie vergebliches Beginnen! Endlich glaubte man zwei Fliegen mit einer Klappe geschlagen zu haben, nachdem man den supernaturalen Gegensatz von Gott und Welt auf das Bewußtseinsverhältniß von Subject und Object übertragen hatte. Der Mensch ist Geist, lautete die Lösung des Räthsels. Seele und Leib fielen nun so auseinander wie Gott und Natur, um zur crux metaphysicorum zu werden. Sie sind nun grundverschieden und werden bloß noch als mit einander verbunden gedacht. Wie aber diese Vereinigung zu denken, wie sie begreiflich zu machen ist — das wird nun der Erisapfel, um den die heißesten Kämpfe in der philosophischen Arena wütheten. So entstand der unglückselige, unheilschwangere Gegensatz von Materialismus und Spiritualismus — dieser Dualismus, den man sich heute wieder abquält, durch Monismus aus der Welt zu schaffen. Als nun unser Fichte das Ich untersuchen wollte, nahm er es natürlicher Weise, wie er es in der Philosophie sanctioniert vorfand, in seiner völligen Unabhängigkeit von der Materie, in seiner reinen absoluten Unbedingtheit. Seinem klaren tiefen Geiste schwand hier jede Illusion: solch ein Ich konnte nur Gott sein; und als ein ehrlicher Deutscher Mann kam er offen und frei mit der Sprache heraus und wies nach, daß das Ich Gott ist. Hatte man früher den Menschen zu einem reinen Geiste ausgeleert, zu einem von allen Objecten freien und unabhängigen Wesen gemacht; so wurde dieser Geist nun eigentlich bloß wieder das, was er von Hause aus war: nämlich Gott. Dadurch aber kam es eben an den Tag, daß Materialismus und Spiritualismus nur eine mißverstandene, irrthümliche Uebertragung der Begriffe „Natürlich und Übernatürlich" auf das menschliche Bewußtsein sind. Durch diesen Nachweis ist das Fichtesche System zu einer der denk- und merkwürdigsten Phasen in der der Deutschen Philosophie geworden. Gleichwohl sehen wir die Fichtesche Lehre heutzutage fast in völlige Vergessenheit gerathen. Die Meisten kennen sie wohl nur noch aus dem Spotte, den Goethe im ersten Theile des Faust (II, 2) über sie ausgegossen hat, während er sehr viel würdiger gehandelt hätte, wenn er sich lieber des armen

Fichte in deſſen Bedrängniß angenommen hätte, und dies um ſo mehr, als er die Fichteſchen Gedanken im Grunde nicht einmal mißbilligte. Gleichwohl hatte er gewünſcht, daß Fichte ein tiefes Stillſchweigen beobachtet und nicht gewagt hätte, über Gott und göttliche Dinge ſich auf eine Weiſe zu äußern, welche den hergebrachten Ausdrücken zu widerſprechen ſchien. War das der vielgeprieſene Dichter der Wahrheit? Wer Irrthümer erkennt und ſchweigt, verräth die Sache des Herrn. Denn ein jeder Irrthum iſt ein Feind der Wahrheit, alſo auch ein Feind des Herrn, der die Wahrheit iſt. Nein den Dichter der Wahrheit können wir in dieſem Zuge nicht erkennen. Was wir aber erkennen, drückt ein anderer Deutſcher Dichter mit den Worten aus:

„Wer die Wahrheit kennet und ſaget ſie nicht,
Das iſt fürwahr ein erbärmlicher Wicht."

Ganz anders wie Se. Excellenz der Herr Geheimrath von Goethe urtheilte und handelte im Betreff unſers Fichte jener ſchlichte, gerade, Deutſche Mann, der damals den Preußiſchen Königsthron zierte, unſer unvergeßlicher Friedrich Wilhelm III. Nur das Gleiche erkennt das Gleiche behauptet Empedokles und Goethe ſelbſt ſagt:

Du gleichſt dem Geiſt, den du begreifſt.

So tadelnswerth Goethes Benehmen war, ſo drakoniſch muß die Verurtheilung derjenigen ſein, die Fichtes Errungenſchaften völlig ignorieren. So wirft Renan in ſeinem Leben Jeſu unſerm Erlöſer vor, daß er kein Spiritualiſt geweſen, und Andrié (Quelques mots sur les mythes du docteur Strauſs et sur la vie de Jésus d'après E. Renan. Berlin 1865 S. 31.) vertheidigt ihn folgender Maßen: „S'il est un caractère qui distingue entre toutes les autres doctrines celle du Christ, c'est le spiritualisme c'est-à-dire la croyance à des êtres, à une vie, à des principes spirituels. Et Monsieur Renan accuse Jésus de n' être pas spiritualiste, de n' avoir pas la notion d' une âme séparée du corps! lui qui a dit: Ne craignez point ceux qui ôtent la vie du corps et qui ne peuvent ôter celle de l'âme, lui qui a dit, que dans la vie fature on ne se mariera point, qu'on sera comme les anges de Dieu dans le ciel, lui qui a dit que la véritable adoration consiste à adorer Dieu en esprit et en vérité!" Doch satis superque!

Iſt es aber ſchon ein ſchlimmes Zeichen, zu einem bereits widerlegten Irrthum wieder zurückzukehren; ſo iſt es gerade zu komiſch, einen Poſten beſetzen zu wollen, der bereits beſetzt iſt. Was ſollen wir zu Herrn von Hartmann ſagen, der (Philoſophie des Unbewußten S. 497), ſich einbildet, den Unterſchied zwiſchen Geiſt und Materie

aufgehoben zu haben. Man möchte an allem Fortschritte schier verzweifeln, wenn man solche Dinge erleben muß: Fichtes ganze Geistesarbeit wird damit wieder in Frage gestellt. Herr von Hartmann citiert freilich (Gesammelte Studien und Aufsätze Berlin 1876 S. 35) mit Wonne den Lichtenbergschen Ausspruch „Das viele Lesen ist dem Denken schädlich. Die größten Denker, die mir vorgekommen sind, waren gerade unter allen Gelehrten die, welche am Wenigsten gelesen hatten". Von den Lichtenbergschen Schriften gilt dieser Satz wirklich, so daß es gewiß besser für unseren Philosophen des Unbewußten gewesen wäre, wenn er statt jener, lieber folgende ergetzliche Geschichte gelesen hätte, die der alte Goethe uns überliefert hat. „Neulich, erzählt er, besuchte mich ein junger Mann; ich mochte ihn kaum über neunzehn Jahre schätzen. Dieser versicherte mich in vollem Ernste, er habe nun mit sich abgeschlossen; und da er wisse, worauf es eigentlich ankomme, so wolle er künftig so wenig als möglich lesen, dagegen aber in gesellschaftlichen Kreisen seine Weltansichten selbständig zu entwickeln suchen, ohne sich durch fremde Sprachen, Bücher und Hefte darin hindern zu lassen. Das ist ein prächtiger Anfang, ruft unser Minos der Literatur aus, wenn Jeder nur erst wieder von Null ausgeht, da müssen die Fortschritte in kurzer Zeit außerordentlich bedeutend werden!" Aber womit man sündigt, damit wird man bestraft! Wir sind daher nicht im Geringsten überrascht, daß die beabsichtigte Aufhebung von Geist und Materie unserm neusten Philosophen kläglich mißlungen ist. Ist es doch überhaupt unmöglich dasjenige auszuführen, was bereits ausgeführt ist. In seiner Metaphysik der Liebe (Philos. des Unbewußten S. 190—196) kehrt der Dualismus von Geist und Materie in optima forma wieder. Die untrennbar verbundene Einheit von Seele und Leib wie Amor sie fordert, wird hier von Hartmann in der widerlichsten Weise auseinandergezerrt; und nachdem er für den geschlechtlichen Genuß geistige und körperliche Eigenschaften streng von einander geschieden hat, behauptet er, daß die geistigen Eigenschaften völlig gleichgiltig sind, noch gleichgiltiger als die körperliche Schönheit. — Duboc (die Psychologie der Liebe. Hannover 1874 S. 198 und 199) fertigt diesen Rückfall in den grellsten Dualismus folgendermaßen ab: „Ohnehin wo ist da eine Unterscheidungslinie zu ziehen, und ist es nicht das gröbste Mißverständniß des ganzen zu Grunde liegenden Verhältnisses, eine solche in die theoretische Behandlung des Gegenstandes einzuführen? Ist z. B. ein feuersprühendes, heiß aufwallendes Tempera-

ment nicht Sache des innern Menschen, geistige Eigenschaft und die sollte für den geschlechtlichen Genuß — selbst wenn wir denselben in der jämmerlichen, eingeschränkten Bedeutung des Wortes nehmen, wie er Herrn von Hartmann immer vorzuschweben scheint, — völlig gleichgiltig sein? Und ferner sucht und gewinnt diese geistige Eigenschaft nicht ihren unmittelbaren Ausdruck in einem blitzenden Auge und rechnet ein solches nicht zu der körperlichen Schönheit? Wie leicht wäre es diese Beispiele zu verfältigen und nachzuweisen, wenn so Selbstverständliches nachzuweisen sich der Mühe verlohnte, daß gerade für den geschlechtlich genießenden Menschen das (für ihn) Schöne in der Erscheinung des geliebten Gegenstandes überall an ein Geistiges anknüpft, selbst wenn dies dem Verliebten gar nicht zum erkannten Bewußtseinsbesitz wird. . . . . Ist alles Körperliche hier nicht immerfort Symbol eines Geistigen? Wie genau läßt sich auf diese metaphysische Betrachtungsweise, welche die geistig-sinnliche Einheit des Menschenwesens in der Liebe vernichtet, Ihr eigenes Wort anwenden, daß das bloße Fleisch alle Mal zum Aas wird und sie statt der Liebe nur deren widerlichen Leichnam vor sich hat.

Hatte Fichte das Object als die bloße Negation des souveränen Subjects gefaßt, so machte Schelling, der Begründer der Naturphilosophie die indifferente Einheit von Subject und Object zum Absoluten. Sein Princip ist das absolute Subject-Object. Indem er aber die Differenz der Glieder des Gegensatzes: Subject und Object aufhob, hob er die Grundbedingung des Bewußtseins selbst auf. Er befand sich auf der Stelle der Wechselwirkung zwischen Subject und Object und wollte hier tief und gewaltig durchdringen. Indem er aber das Bewußtsein aufhob, sah er sich genöthigt, so zu sagen ohne Bewußtsein zu philosophieren.

Hegel trat unmittelbar auf die Seite des Objects. Er geht von dem Sein aus: *τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται*, sagt Plato im Theätet. Indem das Sein allen Objecten des Bewußtseins zukommt, muß von einem jeden Objecte gesagt werden: „es ist“:

Σωκ. ὁ ἄρα ἕν γέ τι ὁρῶν ὄν τι ὁρᾷ;

Θεαι. φαίνεται.

Σωκ. καὶ ὃ ἄρα τι ἀκούων ἕν γέ τι ἀκούει, καὶ ὂν ἀκούει.

Θεαι. ναί.

Σωκ. καὶ ὁ ἁπτόμενος δή του ἑνός γέ του ἅπτεται καὶ ὄντος, εἴπερ ἑνός;

Θεαι. καὶ τοῦτο.

Dem Begriffe „Sein“ entspricht also die Existenz aller Objecte als das Objectiv-Reale, und da es allen Objecten zukommt, die Allheit der Objectivität. Allein weil das Sein keine Eigenschaft der Objecte, sondern vielmehr das Setzen der Objecte mit allen ihren Eigenschaften ist, so ist es, meint Hegel, auch nicht bedingt durch die Objecte, sondern vielmehr umgekehrt: die gesammte Objectivität muß bedingt sein durch das Sein. Das Sein ist also das Einheitsprincip alles Existierenden. Dieser Einheitsbegriff der Welt ist aber zu gleicher Zeit dasselbe, was bei Negierung des Gottesbegriffes im paganistischen und wissenschaftlichen Bewußtsein als Vernunft zurückbleibt. Auf diesem innigen Zusammenhange, der zwischen dem Sein, der Welterisstenz und der Vernunft besteht, oder vielmehr auf ihrer völligen Identität, gründet sich auch jener ebenso oft bewunderte wie geschmähte Satz: Alles, was existiert, ist vernünftig und alles Vernünftige existiert, oder wie Sallet sich spottend ausdrückt:

Vernünftig ist, was wirklich ist;
Und wirklich, was vernünftig.

Es gibt ja doch Nichts weiter als das Existierende, das Sein, und das ist ja eben die Vernunft.

Gleichfalls auf der objectiven Seite unseres Bewußtseins steht Herbart. Aller Schein deutet auf ein Sein. Hatten wir bei Hegel als Princip das Sein als Lebenseinheit des Universums, so haben wir bei Herbart als Princip das Sein in den Aggregatzuständen des Erscheinens. Er nimmt eine Vielheit des der Natur zu Grunde liegenden Realen, die sog. Realen an. Wegen dieser Realen hat ihn Liebmann (Zur Analysis der Wirklichkeit S. 231) „Leibnitius redivivus genannt, und schon Reinhold nennt die Herbartsche Metaphysik „Monadologie.“ Allein diese Auffassung verstößt ebenso gegen §. 298 der Synechelogie wie die Auffassung Keyserlingks, dem sie eine leere atomistische Abstraction sind. Nein; die Herbartschen Realen haben weder mit der Atomistik des Abderiten Demokrit, noch mit der des Jesuiten Boscovich irgend Etwas zu thun; ebenso wenig mit den Leibnitzschen Monaden. Sie haben vielmehr in den reinen Empfindungen ihre Vorbilder, derer getreuste Abbilder sie sind. Wie diese haben sie Qualität; und wie qualitativ verschiedene Empfindungen sich stören, so stören sich auch diese einfachen Wesen in ihrem Zusammensein.

Die Aufgabe der Metaphysik war ihm, (Allg. Metaphysik 2 Th. S. 108) das Bunte der Erscheinung aus dem Einfachen des Seienden zu erklären, und so versuchte er aus der Verbindung der Realen

und ihrer Verhältnisse zu- und untereinander sowohl die Form der Erscheinungswelt als das wirkliche Geschehen abzuleiten. Der Standpunkt auf Seiten der Objectivität, den Hegel und Herbart gemeinsam haben, hat auch vielfache Annäherung in einzelnen Lehren zur Folge. Auch die Selbstbewegung des Gedankens und das Gesetz der Ideenassociation sind keineswegs so weit von einander verschieden, wie es auf den ersten Anblick wohl aussieht.

Hatte Hegel das allgemeinste Object, Herbart das allereinfachste als das Wesen aller Dinge proclamiert, so dachte Schopenhauer: Jeder ist sich selbst der Nächste und gieng von dem objectiven Ich aus. Gewöhnlich pflegt man die Schopenhauersche Philosophie als Panthelematismus zu bezeichnen. Und in der That bei ihm ist Alles Wille. Der Wille ist das wahre Wesen eines jeden Dinges. Er ist das wahre Ding an sich, welches sich in den Erscheinungen objectiviert. Der Wille ist auch der Erhalter aller Dinge: denn wir finden überall als Grundbestrebung des Willens die Selbsterhaltung eines jeden Wesens — omnis natura vult esse conservatrix sui. Aber durch solch üblich gewordene Beziehungen muß man sich nicht täuschen lassen. Selbst wenn sie an sich nicht gerade falsch genannt werden können, werden sie doch meistens hinderlich, um einem philosophischen Systeme gleich von vorn herein ein richtiges Verständniß abzugewinnen und ihm seinen gebührenden Platz in der Geschichte des philosophischen Denkens zu geben. Wer die Schopenhauersche Philosophie als Panthelematismus oder Willenspantheismus bezeichnen hört, der könnte leicht glauben, er habe einen Geistesverwandten des Duns Scotus vor sich. Allerdings hat der doctor subtilis gesagt: „voluntas est motor in toto regno animae et omnia obediat sibi," aber die voluntas des Franziskanermönches und der Wille des Frankfurter Eremiten sind toto coelo verschieden. Wem fällt nicht ferner sogleich jene Antwort ein, die Ormuzd seinem Diener Zoroaster auf die Frage, wer er sei, gegeben hat: „Mein Name ist Grund und Mittelpunkt aller Wesen, höchste Weisheit und Wissenschaft, Zerstörer der Weltübel, Erhalter des Alls, Fülle der Seligkeit, reiner Wille." Aber der Wille Schopenhauers ist ein ganz anderer. Schopenhauer läugnet nämlich ein Erkennen des Erkennens. Denn das vorstellende Ich, das Subject des Erkennens, kann nach ihm, da es als nothwendiges Correlat aller Vorstellungen Bedingung desselben ist, nie selbst Vorstellung oder Object werden. Nur als Wollendes könne sich das Object erkennen, nicht aber als Erkennendes, und

diese Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten hält er nicht nur für unmittelbar gegeben, sondern geradezu für den unauflöslichen Weltknoten. Wir sehen hier die Verwandtschaft zwischen Schopenhauer und Goethe, dem objectiven Goethe.

„Inwendig lernt kein Mensch sein Innerstes Erkennen."
Goethe

Wie gelangt man denn aber zu der Selbsterforschung? Versuche deine Pflicht zu thun — antwortet uns der Dichter des Ich, des objectiven Ich an einer andern Stelle. Die Verwandtschaft zwischen Goethe und Schopenhauer hat wohl auch Letzterem jenen lächerlichen Satz in die Feder dictiert, wonach Goethe derjenige Mann ist, der primo loco der Stolz der Deutschen Nation sein soll.

Also auch Schopenhauer steht auf Seiten des Objects, aber auf Seiten des objectiven Ichs. In diesem seinem Standpunkte liegt auch seine Annäherung an Hegel, der auch auf Seiten der Objectivität steht. Diese gemeinschaftliche Basis Beider hat Knauer (das Facit aus E. v. Hartmanns Philosophie des Unbewußten S. 52) übersehen; eventualiter würde er nicht so viel Aufsehens davon gemacht haben, daß die Philosophie des Unbewußten die Verwandtschaft zwischen dem Fuchse und dem ergrimmten Jäger des Fuchses an das Tageslicht gebracht hat. Ja Schopenhauer war ein grimmiger Jäger und suchte den Fuchs aus allen Löchern auf den Deutschen Universiäten auszuräuchern — er, der Philosoph des Selbstbewußtseins. Wie sollte es auch anders sein? Das Selbstbewußtsein muß sich jedem Objecte gegenüber zur Anerkennung bringen, dem selbstbewußten nicht minder wie dem selbstlosen. Indem nun das eine Selbstbewußtsein sich gegen das andere negativ verhält, entsteht ein Kampf auf Leben und Tod als das Experiment, wodurch jedes Selbstbewußtsein prüft, ob das andere ihm entgegentretende auch actu ihm ebenbürtig ist. „Dieser Kampf," sagt Karl Rosenkranz (System der Wissenschaft S. 413), „macht den Urbeginn aller Geschichte aus, bis dieselbe die Gemeinde und den Staat hervorbringt, welche die Anerkennung aller ihnen Zugehöriger von vornherein als Gleicher, als in dem nämlichen Selbstbewußtsein Stehender garantieren. Je unvollkommener der Staat noch ist, um so mangelhafter ist auch noch diese Garantie, so daß relativ der Kampf um die Anerkennung noch immer wieder hervorbricht, wohl gar gesetzlich angeordnet ist."

Wie dieser Kampf in unsern Tagen auf socialem und politischem

Gebiete wüthet und durch unsere Saatseinrichtungen gewissermaßen gesetzlich organisiert ist — das zeigt uns der sechste von den Kantschen Epigonen, indem er seinen Standpunkt in der zweiten Synthesis unseres Bewußtseins in dem Momente nimmt, wo dasselbe den factischen Ausspruch thut: Ich bin Ich, bin nicht ein Object, vielmehr etwas ganz Besonderes, bin einzig in meiner Art; während das Object nur ein bloßes Object, bloß mein Object, mein Eigenthum ist — er zeigt es uns in seinem geistreichen, genialen Werke „Der Einzige und sein Eigenthum". Ich spreche von Max Stirner. Max Stirner — welch ein geschmähter und gehaßter Name! Die beste Antwort, die man seinen Verleumdern und Gegnern geben könnte, würde freilich lauten: „Leset ihn"; aber hinc illae lacrimae! Die Deutsche Nation hat wohl wie fast keine andere ihre auserlesenen Lieblinge in der Literatur wie in der Philosophie. Wer nicht das Glück — oft ein ganz unverdientes — besitzt, zu diesen zu gehören, bei dem verklebt Buchbinderleim ewig die Blätter seiner Schriften. Und doch ist bei Stirner die Lectüre so lohnend wie selten bei einem Philosophen; jedes Wort bei ihm ist vollwichtig, voll von Bedeutung; sein Stil ein knappes Gewand um den üppig schwellenden Körper des Gedankens. Freilich führt diese glänzende Schönheit der Darstellung wieder den Nachtheil mit sich, daß das Auge sich daran schwer satt zu sehen vermag und leicht an den äußeren Reizen der Diction haften bleibt, ohne hindurchzudringen in die Tiefe des Herzens, ohne sich zu erheben zu der Höhe des Gedankens. Und doch sagt Lasker (Über Staats- und Weltweisheit S. 17) von den Kantschen Epigonen: „Die ihm nachfolgen, sind bereits im Inhalte und Ausdrucke von dem gemeinen Verständniß abgeirrt, befinden sich in jener Feindschaft mit dem Verkehrsleben, welche ich bereits geschildert habe." Hier oder nirgend gilt der Satz: Zuerst studieren, nachher raisonnieren! Ja wenn irgend Jemand über Sekretieren klagen kann, dann ist es nicht Schopenhauer, sondern Max Stirner. Die Compendien der Geschichte der Philosophie haben sich höchstens dazu bequemt, ihn als Gegner resp. Fortbildner der Feuerbachschen Religionspsychologie abzuhandeln. Wenigstens entspricht solch eine Auffassung insofern der Wahrheit, als Stirner in der That gezeigt hat, daß es nichts verschlägt, wenn man den Gottesbegriff vernichtet, aber alle übrigen Ideen und Illusionen bestehen läßt, da diese sich alsdann an den leergewordenen Herrscherplatz drängen, um von dort den Menschen zu tyrannisieren. Was gewinnen wir denn, wenn wir das Göttliche außer uns ein

Mal zur Abwechselung in uns verlegen? Sind wir denn das, was in uns ist? Ich bin so wenig das, was in mir ist, wie ich das bin, was außer mir ist. Ich bin so wenig mein Herz wie meine Herzgeliebte. Sie bleibt immer mein alter Ego, mein schöneres und besseres Ich. — Die Feuerbachsche Mythosophie löste bekanntlich die Theologie in Anthropologie auf. Wir sahen das blühende Fleisch ihrer frischen Gestalt und glaubten an ihre nackte Natur; doch durch die Brille, die uns Max Stirner geschliffen, wird jenes Fleisch allmählich durchsichtig und immer durchsichtiger wie eine schillernde Seifenblase oder eine rosige Luftglocke, bis wir endlich gewahr werden, daß es nur eine täuschende Maske ist, womit die Mythosophie vor dem atheistischen Bildungsphilister coquettiert, um ihn nicht weniger zu täuschen, wie sich selbst. Schonungslos reißt da plötzlich unser unerbittlicher Kritiker daran: die Larve fällt ab wie Zunder, und heraus glotzt die rechte Fratze einer echten Pfaffenvisage.

Ebenso wenig erkennt Hartmann, der (Philosophie des Unbewußten S. 770) das Studium von Max Stirner Jedem empfiehlt, der sich für practische Philosophie interessiert, den Stern- und Kernpunkt derselben. An den Schaufenstern der Buchläden finden wir wohl bisweilen Bücher mit den Titeln: Der Mann, wie er sein soll; Die Frau, wie sie sein soll; Der Gesellschafter comme il faut und drgl. m. Ein solcher Eigner comme il faut ist Stirners Einziger nicht. Stirner müßte ein miserabler Philosoph sein oder vielmehr er müßte gar kein Philosoph sein, wenn er solch ein Ideal eines Einzigen, solch einen Eigner comme il faut construiert hätte. Aber so sehr er auch ausdrücklich gegen die Spanuung von Beruf und Existenz polemisiert hat, gegen die Spannung von Mir, wie ich bin und Mir, wie ich sein soll — was hat es ihm geholfen? Die Kritik wollte partout, daß er ein Ethiker sei. Es ergieng ihm gerade so wie dem Sokrates; und wie dieser sich an Theodota wandte, so dedicierte Stirner sein Werk seinem Liebchen Marie Dähnhardt. Sie hat ihn schon besser verstanden und wußte, daß er kein Ethiker war! Freilich, wenn man sein Werk zu der practischen Philosophie rechnet und ihn sich so gehörig präpariert und mundgerecht gemacht hat, dann läßt sich gegen ihn mit leichter Mühe geltend machen, daß auch bei ihm diese Spannung in optima forma wiederkehre, die er an Andern bekämpfe. „Indem Stirner", schreibt Herr von Hartmann, „in der Idee des Ich den absoluten Standpunkt für das Handeln gefunden haben will, verfällt er entweder demselben

Fehler, den er an den andern Ideen, wie Ehre, Freiheit, Recht u. s. w. bekämpft hatte und liefert sich auf Gnade und Ungnade der Herrschsucht einer Idee aus, deren absolute Souveränetät er anerkennt, aber nicht um der und jener Gründe willen anerkennt, sondern blind und instinctiv; oder aber er faßt das Ich nicht als Idee, sondern als Realität und hat dann kein anderes Resultat als die völlig leere und nichtssagende Tautologie, daß ich nur meinen Willen wollen, nur meinen Gedanken denken kann, und daß nur meine Gedanken Motive meines Wollens werden können — eine Thatsache, die bei den, von ihm bekämpften Gegnern ebenso unleugbar ist als bei ihm." Nein, nein; Max Stirner hat uns nur die Zustände unserer Zeit geschildert und zwar mit Thukidideischer Unbestechlichkeit und Rücksichtslosigkeit und so ein Spiegelbild derselben gegeben. Auch ist nicht zu läugnen, daß die unter den Gedankenblitzen dieses Genius gefertigte Photographie für uns wenig schmeichelhaft ist. Gleichwohl ist es ein trauriges Zeichen der Zeit, daß unserer Gegenwart die moralische Kraft mangelt, ihr wohlgetroffenes Bild, welches ihr in kräftigen Zügen ohne gleißnerische Retouchierung entgegengehalten wird, im Reflexe seiner Lehre zu ertragen. Statt dessen wird er von der, dem Zeitgeiste huldigenden Kritik defensor der Lüge genannt und advocatus diaboli tituliert. Dabei kann ganz dahin gestellt bleiben, welche Consequenzen sich aus den Stirnerschen Prämissen ziehen lassen. So lange es gerecht erscheint, den Garten Epicurs von den Sauställen der Epicuräer zu unterscheiden; so lange ist es mehr denn billig, die Egoität Stirners von dem Egoismus der — bald hätte ich gesagt: der Stirnerianer zu unterscheiden. Wo sind aber die Anhänger Stirners, die seine Philosophie in einer den Bourgeois bedrohenden Weise fortentwickelt haben? Sind es nicht einzig und allein die Kritiker, die derartige Consequenzen gesucht und gefunden haben — gesucht und gefunden, um alsdann gegen ihren eigenen Unverstand, der ihnen einen ethischen Zweck bei Stirner vorspiegelt, gelehrt polemisieren zu können? —

Da die Leidenschaft stets den Verstand trübt, so ist natürlich nicht zu erwarten, daß man noch tiefer in das Verständniß seines Werkes eingedrungen ist: denn was bei Anderen schon die Tiefe, ist bei Stirner erst die Oberfläche. Die concreten Erscheinungen unserer Zeit werden von ihm nur zu dem Zwecke beschrieben und benutzt, um sie in einen abstracten Gedanken umzusetzen, um uns das Bewußtsein in dem Momente der zweiten Synthesis zu malen. Sein

Verfahren erinnert an jenes ähnliche des Plato, der, um das Bild der menschlichen Seele zu zeichnen, uns das Bild eines Staates entwirft und an diesem die einzelnen Züge des Seelenlebens nachweist. Lassen sich doch an solch einem Bilde die geheimsten Bebungen der Seele, die feinsten Nuancen ihrer zartesten Regungen weit leichter und wirksamer für die Anschauung darstellen, da die Dimensionen hier weit größer sind und fürs Andere das Interesse der Menge für die äußeren Erscheinungen auf der Weltbühne gemeinhin größer zu sein pflegt, als dies in der Regel für rein psychologische oder gar erkenntnißtheoretische Probleme der Fall ist. Und da, wie wir gesehen haben, die zweite Syntheſis des Bewußtseins gleichsam zusammenfällt mit den beiden Principien der Identität und des Widerspruchs, so können wir die Stirnersche Philosophie geradezu als die Philosophie der sogenannten Denkgesetze bezeichnen. Stirner verdient für seine philosophische That den Dank des Menschengeschlechts; und wenn ihm dieser nicht zu Theil geworden, so müssen wir dieses schmerzlich beklagen: aber wir wollen nicht anklagen. Leicht möglich, daß die Meisten das Ungeheure, das in seinem Standpunkte liegt, bisher gar nicht zu begreifen, geschweige gebührend zu schätzen im Stande waren; denn wir müssen aus vollem Herzen einstimmen, wenn Karl Rosenkranz in seiner Psychologie ausruft: „Es liegt das Ungeheure in diesem Standpunkte, daß das Subject zu der Welt sagt: Du bist mein". Wie lautete doch aber gleich das Echo, das dieses Rosenkranzsche Wort bei Herrn Dr. Exner (Psychologie der Hegelschen Schule Leipzig 1842) wachrief? Es lautete: „Wir wünschen Glück zu diesem Resultate! Möge nur der Mann auf dem ungeheuren Standpunkte, wenn er morgen Hunger hat, auch was zu essen haben; sonst könnte er leicht aus seiner Höhe einen ungeheuren Fall thun." Hier falle, meint Karl Rosenkranz (Psychologie Königsberg 1843 S. 423) Herrn Exners flauwitzige Trivialität bis zur Gemeinheit hinunter. Unseres unmaßgeblichen Dafürhaltens ergeht es Herrn Exner hier wie einem Esel: nämlich wie dem Esel des Bileam, indem er wie dieser unabsichtlich zu einem Propheten wird — zu einem Propheten auf das Schicksal des Max Stirner. Stirner hatte nämlich (der Einzige und sein Eigenthum S. 239) geschrieben: Wenn Fichte sagt: „Das Ich ist Alles, so scheint dies mit meinen Aufstellungen vollkommen zu harmonieren. Allein nicht das Ich ist Alles, sondern das Ich zerstört Alles, und nur das sich selbst auflösende

Ich, das nie seiende Ich, das — endliche Ich ist wirklich Ich. Fichte spricht vom absoluten Ich; Ich aber spreche von Mir, dem vergänglichen Ich." Die guten Berliner glaubten nun, das Stirnersche Ich sei das Ich des Gymnasiallehrers Kaspar Schmidt. Welche Unverschämtheit, riefen die Einen, quelle impudence, accompagnierten die Anderen, vous avez raison. c'est trop longtemps que nous avons écouté ces niaiseries, trop fades, pour être supportables; c'est un impertinent que cet aventurier-là! Die guten Leutchen in Berlin haben schon solch eine kleine Dosis Französischer Galanterie: sie wollten ihn doch nicht Lügen strafen hinsichtlich der Vergänglichkeit des Ichs und so ließen sie ihn verhungern — ihn den Eigner alles Eigenthums. So geschehen zu Spree-Athen der sogen. Stadt der sogen. Intelligenz am 26. Juni 1856.

Ich sehe voraus, daß meinen Lesern — si qui sint — meine Auffassung der Stirnerschen Philosophie am Allerwenigsten zusagen wird. Ja ich fürchte sogar, daß Herr von Hartmann, der sich doch sonst für diesen originellen Denker zu erwärmen scheint, es mißbilligen wird, wie ich denselben nicht nur in Reih und Glied neben Fichte und Herbart, sondern sogar neben Schelling, Hegel und Schopenhauer abgehandelt habe. Jetzt stehe ich auch noch im Begriff ihn mit Hartmann auf das gleiche Niveau zu stellen. Wie wir gesehen haben, besitzt der Mensch nicht nur Bewußtsein, sondern auch Bewußtsein von dem Gegensatze: „Bewußtsein und Nichtbewußtsein." Dieses Nichtbewußtsein ist es, welches Herr v. Hartmann als Princip an die Spitze seiner Philosophie stellt. Nachdem nämlich alle Bahnen, welche der Kantsche Kriticismus der Philosophie geöffnet und vorgezeichnet hatte, von den vorgenannten sechs Denkern betreten worden waren, schlug Hartmann den letzten, noch offen gelassenen Weg ein. Sehen wir zu, ob eventualiter in wie weit es eine via triumphalis für ihn ist. Hat doch die Philosophie so viele Holzwege zu verzeichnen! Eigentlich wäre jedem Philosophen eine Kleonike zu wünschen, die ihm alle Nacht in die Ohren raunte: „Gehe den geraden Weg, falscher Weg führt in das Verderben!"

Hartmanns großes Werk führt den Titel: Philosophie des Unbewußten, Versuch einer Weltanschauung. Bleiben wir zuvörderst einen Augenblick bei dieser Apposition stehen. Julius Stahl (Philosophie des Rechts Th. II Abth. I. S. 4) sagt: Die Auffassung der Dinge in ihrem großen totalen Zusammenhange nach ihrer obersten Ursache und ihrem letzten Ziele nennen wir eine Weltanschauung.

Eine solche Weltanschauung ist jedes philosophische System. Eine solche Weltanschauung enthält aber nicht minder, wenn auch nicht mit gleicher Durchführung, jede Religion und namentlich die christliche." Wir dürfen also Weltanschauung und philosophisches System nicht mit einander vermengen: bene qui distinguit, bene docet. Gleichwohl hat selbst ein solch magnifiker Schulfuchs wie Trendelenburg in seiner Abhandlung „Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme" diese Differenz nicht gehörig beachtet. Die Confusion dieser beiden Begriffe muß aber nothwendiger Weise zu Irrungen führen. In der Philosophie kann es beliebig viele Systeme geben. Jene Confusion der beiden Begriffe aber hat auch dem Irrthum Vorschub geleistet, als ob sich die Weltanschauungen wie die philosophischen Systeme fabricieren oder beliebig vermehren lassen. Aber wer bis drei zählen kann, der dürfte auch alle möglichen Weltanschauungen zu zählen vermögen, höchstens fehlen ihm nur noch zwei. Um so mehr muß es uns befremden, wenn nicht nur Hartmann seine Philosophie als „Versuch einer Weltanschauung" bezeichnet, sondern Oscar Blumenthal (Neues Blatt 1874 Nr. 46) in dem Philosophen des Unbewußten sogar den Begründer einer neuen Weltanschauung begrüßt. Ja Haym (Preußische Jahrbücher Band XXXI, S. 41) spricht selbst von einer allerneusten Weltanschauung, und der sonst so besonnene Michelis (Theologisches Literaturblatt Bonn 1870 S. 593) von einer noch „nie dagewesenen". Die Anzahl der Weltanschauungen wird aber beschränkt durch die Objecte, welche das menschliche Bewußtsein besitzt. Es gibt aber, wie wir sahen, derer nur zwei: Gott und die Welt.

Die supernaturalistische Weltanschauung besteht nun darin, daß sie die Trennung dieser beiden Objecte mit aller Entschiedenheit festhält, wie dieselbe durch die Organisation unseres Bewußtseins geboten ist. Es ist dies die Auffassung, wie sie sich in der Bibel ausspricht. Da aber dieses seltene Buch heutzutage so selten Jemand gleich bei der Hand, geschweige denn im Kopfe oder gar im Herzen hat, so sehe ich mich gezwungen, dieselbe des Weitern hier darzulegen. Für diese Mühwaltung entschädigt mich das Bewußtsein, daß ich mich um so kürzer fassen kann, wo ich etwa auf den Talmud oder den Koran, den Zendavesta oder den Veda zu sprechen komme. Also wie gesagt, Gott und die Welt sind in der supernaturalistischen Weltanschauung völlig different von einander gehalten: er ist der Schöpfer, sie sein Geschöpf. In seiner Dreieinigkeit besitzt

Gott einen solchen Reichthum an Fülle, Macht und Vollkommenheit, daß es ihm an dieser wie an seiner Allgegenwart und Unendlichkeit keinen Abbruch thut, wenn neben ihm auch noch eine reale wirkliche Welt existiert, die er durch den Act der allerhöchsten Freiheit geschaffen hat. Die christliche Weltanschauung lehrt wie auch ihr Dichter Shakespeare: Gott ist und wir sind auch. Der Gipfelpunkt der irdischen Schöpfung ist nämlich der Mensch. Als Schöpfer der Welt und des Menschen hatte Gott wohl das größte Recht an denselben, das höchste unbeschränkteste Recht, laut dessen er von uns Alles fordern kann, was wir sind und haben. Ja er hätte gar nicht einmal nöthig gehabt uns zu fragen, ob wir willens und geneigt sind, dieses sein göttliches Recht anzuerkennen. Gleichwohl haben wir die Alternative der Wahl: wir können Gott folgen oder der Welt. Wir sind aber Gott gegenüber nicht bloß praktisch frei, wir sind es auch theoretisch: wir können seine Vorstellung zum Gegenstande der Kritik und des Zweifels machen, ja wir können ihn theoretisch ebenso läugnen, wie practisch verläugnen. Gleichwohl ist der Mensch kein besonders organisiertes und bevorzugtes Wesen. Er ist ebensogut durch die Natur bedingt wie alle übrigen existierenden Wesen und Dinge. Er ist aber auch bedingt durch Gott. Indem sich Gott dem Menschen als Object gab, stellte er sich mit der Natur auf gleiches Niveau, und ließ ihm die Wahl zwischen Gott und der Welt. Zugleich aber wurde der Mensch dadurch auch über die Natur hinausgehoben; und insofern er selber zu der Totalität der Natur gehört, ist er es ebenso über sich selbst. Mithin ist der Mensch Herr der Natur, wie seiner selbst. Unbekannt mit diesen Thatsachen und Verhältnissen weiß Schultz-Schultzenstein den Menschen als Herrn der Erde nicht mit der nothwendigen Abhängigkeit desselben von der Natur zusammenzureimen. Er beginnt seine Broschüre „Der organisierende Geist der Schöpfung": (Berlin 1851) mit den Worten: „Der Mensch ist Herr der Erde genannt worden. Wenn er dieses ist, so paßt die Stellung nicht, die man ihm nach der Weltharmonielehre als einem untergeordneten Theile des großen Getriebes in dem Mechanismus des Weltganzen gibt; denn die Herrschaft setzt eine Stelle über dem Beherrschten voraus, während nach der Weltharmonielehre der Mensch selbst von der Außenwelt beherrscht werden und in dieser zu Grunde gehen müßte, also nicht Herr seiner Welt genannt werden könnte. Hier treten sich also widersprechende Principien gegenüber: wenn der Mensch Herr der Welt ist, kann er nicht ein bloßes Rad in dem

Getriebe derselben sein; und ist er ein bloßes Rad der Weltmaschine, so hat die Welt die Herrschaft und der Mensch ist das Beherrschte. Hierüber müssen wir uns klar werden, wenn wir die hohe Idee des Menschen und der Menschheit als Herrn der Welt nicht unwillkürlich und unbewußt in der damit nicht zusammenstimmenden kosmologischen Ansicht einer absoluten Weltharmonie, in deren Einheit keine über sie stehende Herrschaft möglich ist, wieder untergehen lassen wollen." Da aber der Herr Professor weder über die christliche noch die unserm Zeitgeiste zu Grunde liegende Weltanschauung im Klaren ist, dürfen wir uns auch nicht wundern, wenn er am Ende seines Werkchens über die Herrschaft des Menschen ebenso im Unklaren bleibt, wie er es am Anfange war. — Da der Mensch sich durch den Sündenfall von Gott trennte, seine Bedingtheit von Gott negierte, erfolgte ipso facto eine um so stärkere Bedingtheit durch das andere Object, durch die Natur, die ihre Macht nun gegen ihn ausübte und ihre Herrschaft besiegelte mit dem schwarzen Siegel des Todes. Aber der Mensch hat sich durch Uebertretung des göttlichen Gebotes nicht nur seinerseits das allergrößte Verderben auf den Hals geladen, sondern auch das Recht, welches Gott als sein Schöpfer an ihn besitzt, geradezu mit Füßen getreten. Die Sündentilgung Gottes trägt daher den doppelten Character der Liebe und Gerechtigkeit an sich, indem Gott uns von unseren Sünden und derer Folgen erlöst und zu gleicher Zeit mit demselben Acte sein Recht an den Menschen geltend macht, und dieses Recht durch das Weltgericht zur definitiven Anerkennung bringt. Das Recht der Sündentilgung ist das höchste göttliche Recht, ein jus personalissimum Gottes; und es heißt ihm dieses Recht kürzen oder verkümmern wollen, wenn der Mensch sich selber oder wohl gar, wie in der Philosophie des Unbewußten, Gott seinerseits erlösen will. Die supernaturalistische Weltanschauung manifestiert sich aber nicht nur in einer Religion, der christlichen, sondern sie kommt auch zum Ausdrucke in einem philosophischen Systeme, dem Trahndorffschen.

Nicht so glücklich, wie der Supernaturalismus ist sein Antipode der Naturalismus. Er kann sich nicht rühmen, je aus der windigen Region der Phantasiegebilde in die Wirklichkeit übergetreten zu sein. Nicht einmal in dem Gebiete des Gedankens hat er sich als philosophisches System geltend machen können, geschweige denn, daß es ihm möglich gewesen wäre, auf dem Schauplatze der Geschichte Fuß zu fassen.

Einen Staat oder auch nur eine kleinere gemeinschaftliche Verbindung von Naturalisten hat es bisher noch nicht gegeben. Bayle hat zwar den Nachweis zu liefern versucht, daß ein Staat ganz gut aus lauter Atheisten bestehen könne; zu Gunsten des Naturalismus hat er solch einen Beweis nicht einmal versucht: er muß ihm wohl zu schwer erschienen sein. Ludwig Feuerbach hebt den Bayle wegen dieser hypothetischen Erwägungen beinahe in den Himmel. Hätte er einen solchen Nachweis in Betreff des Naturalismus für möglich gehalten, so würde er den Bayle auf diesen Vorwurf hingewiesen und ihm zugerufen haben: Hic Rhodus, hic salta. Ueberweg wenigstens zweifelt, daß es jemals einen naturalistischen Staat geben werde. Schreibt er doch sogar in Bezug auf den Materialismus am 26 ten Decbr. 1862: „Gemeinschaften, welche den Materialismus zur theoretischen Voraussetzung haben, werden nicht früher eine gesicherte Anerkennung finden, als bis vorher Fanatiker des Materialismus aufgestanden sind, die bereit sind, ihr Leben für ihre Lehre einzusetzen und mit Wonne die katholischen und evangelischen Christen sammt den alten Rationalisten niederkartätschen, dreißig Jahre lang, wenn es Noth thut. Dann, wenn der Sieg, der blutige Sieg errungen ist, dann wird es eine freundlichschöne Aufgabe sein, nun wieder den Grundsätzen der Humanität und Milde Eingang zu verschaffen." Auch David Strauß wünscht sich Kanonen, damit sie die ultima ratio aus Feuerschlünden verkünden. Diese wenig nach Freiheit schmeckende Anrufung der Gewalt legt ein vollständiges Zeugniß dafür ab, daß der Naturalismus Nichts als ein bloßes Gedankending, eine hohle Abstraktion ist. Solche crepierte Abstractionen, solche gespenstige Schattenbilder der Unterwelt können sich aber nur durch frisches Blut verleiblichen. Das wußte schon Homer, das erfuhr schon Odysseus. An Versuchen, den Naturalismus in die Massen einzuführen, hat es wohl nicht gefehlt; aber das einzige Resultat, das zu registrieren wäre, ist unser sociales Unwohlsein, an welchem die ganze civilisierte Welt leidet.

Die wissenschaftliche Befestigung des Naturalismus wollte bisher eben so wenig gelingen. An einem philosophischen System fehlt es demselben noch immer. Den einzigen beachtenswerthen Versuch hat Czolbe (Neue Darstellung des Sensualismus Leipzig 1855) gemacht. Als Hauptprincip desselben bezeichnet er mit richtiger Einsicht den Ausschluß aller übernatürlichen Dinge. Seinem scharfen Blicke ist es nicht entgangen, daß wir noch keine einzige Darstellung des

Naturalismus besitzen, welches sein Grundprincip präcise bestimmt und danach die Fragen über den Zusammenhang der Dinge so beantwortet, wie es in jedem philosophischen Systeme zu geschehen pflegt. Merkwürdig, daß weder vor, noch nach ihm Jemand auf diese Lücke aufmerksam geworden, besonders da doch in unserer Zeit so viel von Naturalismus die Rede ist, und derselbe als die allein berechtigte Weltanschauung auf Tribünen und in Journälen gepriesen wird. Was aber soll man von einer Weltanschauung denken, die sich bisher weder in das öffentliche Leben der Völker, noch in das Gebiet des Gedankens zu versetzen vermocht hat? Karl Rosenkranz pflegt zwar das système de la nature von dem Pfälzischen Baron v. Holbach und dessen Hauslehrer Lagrange als classisch zu loben; allein es ist doch nur eine höchst rhapsodische Darstellung. Auch Czolbe erklärt es nur für ein Resümé des sehr fragmentarischen Englischen und Französischen Sensualismus und für viel zu allgemein und oberflächlich gehalten. Ebenso wenig befriedigt ihn, was Feuerbach, Moleschott und Vogt für den Naturalismus gethan haben, da es nur fragmentarische Behauptungen sind; ein tieferes Eindringen in die Sache selbst aber nirgend stattfindet. (Czolbe a. a. O. S. V. und VI). Wie wenig Feuerbach das punctum pruriens des Naturalismus gefühlt und begriffen hat, dafür zeugt seine Beurtheilung des Löwenthalschen Systems, von dessen „Originalität gegenüber den hergebrachten metaphysischen Gedanken-Nichtsen er überrascht und erfreut worden ist und worin er das von §. 88 bis zum Schlusse Gesagte trefflich findet". Das Buch des Dr. Eduard Löwenthal führt den Titel: System und Geschichte des Naturalismus Leipzig 1863. Schon der bloße Umstand, daß in einem Natursystem auch nur das Wörtchen „Übernatürlich" noch eine Stelle findet, muß einen Jeden befremden und stutzig machen Wenn es bloß Natur und weiter Nichts als Natur gibt, dann muß weder der Begriff noch das Wort „Übernatürlich" existieren. Der Naturalismus darf weder den Gedanken noch den Namen „Übernatürlich" dulden. „Für die Abweisung resp. Vernichtung des Übernatürlichen thut Löwenthal aber eigentlich so gut wie Nichts. Doch hören wir ihn selbst: „Die Volks- und Namenshäupter zur Entstehungszeit der Menschengeschichte suchten ihre Auctorität aufeine höhere Auctorität zu gründen, auf eine Auctorität, die der ihrigen als authentische Quelle dienen und despotisch zwingend auf die Individuen wirken sollte. Als solche höhere Auctoritäten wählten sie personificierte Naturkräfte, zuerst in natürlich einschmeichelnder Weise, bald aber als über- und widernatürliche Wesen — daemones — Gottheiten" (a. a. O.) — Plaudite ves! —ci

Da haben wir das alte Lied, das uns Kritias, Einer der Dreißig bereits bei Sextus Empiricus vorgesungen hat. Das Gebiet des Natürlichen und die Zone des Übernatürlichen sind aber streng von einander geschieden. Jeder Uebergang aus der Naturbetrachtung in die Region des Übernatürlichen wäre daher ein offenbarer Uebergang in ein anderes genus — eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wie sie leibt und lebt. Wenn es aber nur Natur, weiter Nichts als Natur gibt, was kann dann wider die Natur sein und was über der Natur? Wie kann die Natur über sich selbst hinausgehen? Sie kann dies eben so wenig im Denken wie im Sein. Hic haeret aqua. Ist es wohl möglich, daß Jemand auf seinen eigenen Rücken steigen kann? In der That schreibt Noiré (der monistische Gedanke S. XIX) scheint es mir ein ebenso verwegenes Beginnen aus der Natur, welche das All ist, einen Standpunkt zu gewinnen, um über die Natur hinaus zu gelangen, als das eines Menschen wäre, der sich einfallen ließe, auf seinen Rücken zu klettern, um über eine hohe Mauer hinüberzukommen." Gibt es Jemand, der es für möglich hält, daß — doch wir fragen wohl vergeblich: bei Herrn Dr. Löwenthal gilt das Heinesche Wort:

Ein Narr wartet auf Antwort.

Wenden wir uns daher wieder zu Heinrich Czolbe, der sogar den geistreichen Gedanken ausspricht, daß ein gründliches System des Naturalismus vielleicht aus dem Grunde nicht entstanden ist, weil es überhaupt eine Unmöglichkeit sei, ein solches aufzustellen. Viele, meint er, bilden sich ein, diese Unmöglichkeit bereits nachgewiesen zu haben. Ob er dabei an K. Phil. Fischer (die Unmöglichkeit den Naturalismus u. s. w. Erlangen 1854) gedacht hat? Da aber bisher Niemand in dem Streben danach einen logischen Widerspruch aufgezeigt habe, so beruhigt er seinen Zweifel damit, daß die Ursache auch wohl darin liegen könne, daß es leichter sei, durch Annahme übersinnlicher, unbekannter Größen in den mannigfaltigsten philosophischen Systemen die Welt scheinbar zu erklären, als der Forderung des Naturalismus gemäß eine Erklärung, nach Ausschließung alles Übernatürlichen einzig und allein durch anschauliche Begriffe und Urtheile herbeizuführen. Czolbe hat also den Mangel in seiner ganzen Größe gefühlt, und um diese Lücke in der Wissenschaft auszufüllen, versuchte er das Grundprincip des Naturalismus präcise zu bestimmen und danach alle Fragen über die Welt und deren Erscheinungen systematisch zu lösen. Ein schlimmes Omen war es, daß er selber schon an dem Erfolge seines Unternehmes zweifelte. Wie prahlt und prunkt doch unsere Zeit

überall mit Wahrheit, Weisheit und Wissenschaft; aber hinter all diesen parfürmierten hochtönenden und hohlklingenden Phrasen lauert im Hintergrunde der Zweifel, hinter den Rosen die Schlange, die alte Schlange aus dem Paradiese. Wenn Czolbe aber meint, daß noch Niemand den logischen Widerspruch in dem Streben nach einer systematischen Darstellung des Naturalismus nachgewiesen habe, obschon Viele sich einbildeten es gethan zu haben, so hätte ihn die nüchterne Besonnenheit und das Beispiel eines Descartes, Locke, Kant zunächst zu einer Untersuchung über die Frage führen sollen, ob event. in wie weit ein System des Naturalismus in den Bereich der Möglichkeit gehöre, ehe er eine solche Darstellung unternahm. Freilich stak er damals noch zu tief im Märkischen Sande. Wäre er damals bereits in der Stadt der reinen Vernunft ansässig gewesen, wo ihm auf Stegen und Wegen die großen Erinnerungen an Kant entgegentreten mußten, gewiß hätte er nach Kantschem Vorbilde eine Untersuchung über die Möglichkeit eines naturalistischen Systems angestellt, ehe er an eine Darstellung desselben gegangen wäre. Mit seinem, ihn auszeichnendem Scharfsinne würde er leicht gefunden haben, wie ein naturalistisches System ein reines Ding der Unmöglichkeit ist. Vorläufig existiert noch in dem Bewußtsein der Menschen der Begriff „Übernatürlich," und dessen bloße Existenz ist genügend, jede Darstellung eines rein naturalistischen philosophischen Systems zu vereiteln. Daß der Begriff „Übernatürlich" aber Object unsers Bewußtseins ist, muß Czolbe nothgedrungen zugeben: denn sonst hätte er ja nicht nöthig, ihn geflissentlich bei seinem Denken auszuschließen. Was nicht ist, schließt sich eo ipso von selbst aus: *Πῶς γὰρ ἄν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη*; — fragt Plato (Resp. pag. 476). Diese Anschauung scheint sich neuerdings bei den Vertretern der naturalistischen Richtung allmählich immer mehr Bahn zu brechen. Ihr Streben geht nicht nur dahin, den Religionsunterricht aus den Schulen zu verbannen, sondern sie stellen es auch als eine Pflicht aller besonnenen Eltern und Erzieher hin, dem Kinde von Gott und sonstigen übernatürlichen Dingen und Begriffen nicht die geringste Mittheilung zu machen, bis es durch eigene Geistesthätigkeit dazu gelangt. Indem sie wissen, daß die Entstehung des Begriffes „Übernatürlich" nur auf dem Wege der Mittheilung möglich ist, hoffen sie durch Unterbindung dieser Lebensader, die Tilgung desselben aus dem menschlichen Bewußtsein herbeizuführen. Wenn dieses Experiment gelänge und der projectierte Sieg der Naturherrschaft in unserm Bewußtsein

stattfände, dann wäre allerdings ein System des Naturalismus objectiv ganz gut möglich — ob aber auch subjectiv? Meines unvorgreiflichen Dafürhaltens würden alsdann die Menschen à la Moscati auf allen Vieren einherspazieren, ohne sich für ein philosophisches System, und wäre es auch ein naturalistisches, zu begeistern. Der öffentliche Ankläger hatte ganz Recht, wenn er in der Proceßsache wider Lavoisier dem Defensor, der einen vierzehntägigen Aufschub der Hinrichtung beantragt hatte, damit Lavoisier noch eine bedeutende wissenschaftliche Arbeit vollenden könne, einfach erwiderte: Wir brauchen keine Wissenschaft mehr. Wem fällt nicht der berühmte Wursthändler bei Aristophanes ein, dem es behufs Erlangung der Herrschaft ganz allein schadet, daß er lesen kann, wenn auch schlecht genug. Oder wer erinnert sich nicht an Shakespeares Heinrich VI., wo es der Pöbel ganz abscheulich findet, daß Einer seinen Namen schreibt und nicht wie ein ordentlicher Mensch ein Zeichen dafür macht. „Hängt ihn, schreit die Rotte, hängt ihn mit seinem Tintenfaß um den Hals!" Die Apostel des Naturalismus würden wohl schwerlich ein Auditorium finden, wenn sie überhaupt selbst vorhanden sein könnten. Aber es fehlt dem Naturalismus nicht nur an einem Auctor und der nöthigen Zuhörerschaft, sondern strenggenommen auch an einem Gegenstande für denselben. Der Gegenstand des Naturalismus kann doch nur selbstredend die Natur sein. Was heißt denn Natur? Es ist die Totalität alles dessen, was wir sinnlich wahrzunehmen vermögen und zwar als Totalität aller Bedingtheit und Wechselwirkung. Da aber die Menge der uns umgebenden Dinge unübersehbar ist, hätten wir doch nie im Stande sein oder auch nur auf den Gedanken kommen können, sie in ihrer Unübersehbarkeit als ein Ganzes zu setzen, wenn wir nicht genöthigt wären, der übernatürlichen Einheit Gottes auch alles sinnlich Wahrnehmbare gleichfalls als eine Einheit, als ein Ganzes gegenüberzusetzen. Der Begriff Natur entpuppt sich somit als einen übernatürlichen. Er ist als Contrebande aus dem Supernaturalismus in die negativen Systeme eingeschmuggelt worden. Um so mehr haben wir Büchner zu loben, der in der Vorrede zur ersten Auflage von Stoff und Kraft es eingesteht, daß die Welt nur ein Complex von Dingen und Thatsachen sei; denn für den Gegner des Theanthropismus darf sie nicht mehr sein. —

Da es nun so dem Naturalismus sowohl an einem Auctor und Auditorium als auch an einem Gegenstande fehlen müßte, so sieht sich derselbe genöthigt, sich als Atheismus abzuschwächen. Hier

bleibt der Gottesbegriff bestehen, und somit kann man sich hier auch leichter den Widerspruch verdecken, wenn der Atheist von einer Welt spricht und einer Einheit derselben. Aber wie das Wesen des Atheismus nur darin besteht, den Begriff des Übernatürlichen zu negieren, so wird und muß auch jedes atheistische System an diesem Begriffe zerschellen. Wer vom atheistischen Standpunkte die Grundfragen über die Welt in ihrem Zusammenhange systematisch behandeln will, wird nothgedrungener Weise genöthigt werden, die Entstehung dieses Begriffes in dem menschlichen Bewußtsein nachzuweisen. Er wird nachweisen müssen, wie auch nur der leiseste Schimmer vom Scheine des Übernatürlichen hat entstehen können. In dieser richtigen Einsicht suchten auch Holbach und Löwenthal eine Erklärung für die Möglichkeit dieses Begriffes zu geben; nur hätten sie nicht auf Gemeinplätzen wandeln müssen, auf denen vor ihnen schon viele Andere ohne Erfolg gewesen. Aber Beide übersehen, daß selbst dann, wenn ihre Erklärungsweisen unanfechtbar wären — was ich ihnen bei dem besten Willen nicht nachzurühmen vermag — damit erst die Hälfte der Aufgabe gelöst erscheint. Czolbe allein hat es mit genialem Blicke erkannt, daß nicht nur die Möglichkeit des Begriffes „Übernatürlich" erklärt, sondern daß derselbe auch ausgeschlossen d. h. auch seine Unmöglichkeit nachgewiesen werden muß. Eine atheistische Philosophie hat also sowohl die Möglichkeit als auch zu gleicher Zeit die Unmöglichkeit des Begriffes „Übernatürlich" darzuthun — eine Aufgabe, der meines unmaßgeblichen Dafürhaltens selbst die Vereinigung von bestem Willen und höchster Intelligenz nicht gewachsen sein dürfte.

Einen Staat von lauter Atheisten hält Bayle für möglich und Lamettrie für das wahre Paradies der Menschheit. Wirkliche Staatsmänner haben darüber bisher noch immer anders geurtheilt. George Washington spricht sich in seiner Abschiedsadresse über diesen Punct folgender Maßen aus: „Bei allen Einrichtungen, die Nutzen und Wohlstand bringen sollen, sind Religion und Rechtschaffenheit unerläßliche Stützen. Derjenige darf keinen Anspruch auf die Dankbarkeit des Volkes machen, der diese wahren Pfeiler der menschlichen Glückseligkeit, diese einzigen Säulen im Schicksale der Völker untergraben wolle. Ohne Religion kann die Sittlichkeit nicht bestehen; Vernunft und Erfahrung lehren, daß die Rechtschaffenheit im Volke untergeht, wenn die religiösen Grundsätze zerfallen. Gottes Name muß sich immer fühlbar machen. Möchte er seine schützende

Hand allzeit über uns ausstrecken, so daß Tugend und Glückseligkeit im Volke bewahrt bleiben." Es ist als wenn man jenen Römischen Consul hört, der dem Platonischen Ideale nachstrebte, Staatsmann und Philosoph in einer Person zu sein. Pietate adversus deos sublata, fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus instituta tollitur sagt Cicero (de nat. deor. I. 2) Hatte doch auch Plato seinen Mitbürgern als Mahnung und Warnung zugerufen, daß man der Leitung eines Gottes folgen muß, wenn man nicht sich selbst, sein Hauswesen und den Staat zu Grunde richten wolle! — Bisher hat es noch keinen Staat von lauter Atheisten gegeben; und es scheint fast, als habe die erste Französische Revolution den Nachweis liefern wollen, daß nicht ein Mal ein nominell atheistischer Staat in den Bereich der Möglichkeit gehöre. Robespierre fand, daß man Gott erfinden müsse, wenn es keinen gebe. Den Grund dafür hat Haller ganz richtig eingesehen, wenn er (Restauration der Staatswissenschaften I. S. 429) sagt: „Wenn die Religion je erfunden worden, wie sie es nicht ist, so würde dies offenbar weit mehr zum Schutze der Schwächeren geschehen sein, indem die Mächtigen nur durch sie in den Schranken des Rechts gehalten werden können." Denn Montesquieu sagt mit Recht: „Ein Fürst und fügen wir hinzu: der herrschende Volksausschuß, der die Religion zwar haßt, aber noch fürchtet ist eine angekettete Bestie, die nicht schaden kann. Aber ohne alle Religion wird er zum blutdürstigen Ungeheuer, das keine andere Gränze seiner Verheerungen kennt als die Laune seiner Leidenschaft." In Folge dessen sah sich auch Proudhon (Philosophie der Nationalöconomie oder Nothwendigkeit des Elends Bd. I. pag. XXV. zu dem Eingeständnisse genöthigt, daß er der Hypothese Gottes bedürfe, um die Glaubwürdigkeit der socialen Wissenschaft zu begründen.

In dem Leben der Völker erfuhr der Atheismus stets die Einwirkung des Supernaturalismus, dessen Einfluß er sich nie und nirgend ganz zu entziehen vermochte. Es ist daher nicht ganz richtig, wenn Heinrich Heine den Pantheismus einen verschämten Atheismus nennt. Ohne jenen supernaturalistischen Einfluß hätten wir uns ja auch seiner als Atheismus gar nicht bewußt werden können. Wir haben also eine abermalige Abschwächung der naturalistischen Grundanschauung zu constatieren. Sie besteht darin, daß die Einheit der Natur, die innere Nothwendigkeit der Naturentwickelung als Gott gesetzt, mit Gott identificiert wird. Die ganze Welt wird gleichsam zu einem großen Götzen.

Dieſer Alleinsgötze iſt zwar nicht von Menſchenhänden fabriciert, aber doch von dem menſchlichen Verſtande geſchaffen, und dieſe moderne Weltidololatrie alſo Nichts weiter als ein elender Anthropomorphismus. Die Welt ſtellt ſich hier als ein unendliches Werden dar, als eine fortwährende Entwickelung, die ſich von der niedrigſten Stufe des Bewußtloſen bis zu der höchſten des Bewußten vollzieht. Dabei zeigt es ſich, daß die Nothwendigkeit oder die innere Einheit der Welt ihr eiſernes Band in der Entwicklung derſelben durch die Stufe des Bewußtloſen und Bewußten hindurch immer loſer und lockerer hält und dem Menſchen, als der höchſten Erſcheinung des Bewußtſeins, einen gewiſſen Spielraum der Willkür gelaſſen hat, über den er aber nicht hinaus kann, ohne die nicht ſelten vernichtende Hand der Naturnothwendigkeit zu empfinden. Ja, der Menſch hat ſogar die Tendenz zur Freiheit, eigentlich wohl nur das Streben in das Unendliche hinaus. Er ſtreckt ſeine Arme hinaus in die flatternde, zitternde Luft, indem er alle Tiefen ergründen und alle Höhen erklimmen möchte. Aber dieſes unendliche Werden der Natur vermag keine Befriedigung zu gewähren. Eine Unendlichkeit, die keinen Anfang hat, kann für ihn auch keinen Zweck haben. Ihm bleibt nur der Moment des Daſeins, an den er mit eiſerner Nothwendigkeit gefeſſelt iſt. Mit Recht ſagt in Schillers Geiſterſeher der durch den Club Bucentauro in Venedig aufgeklärte Deutſche Prinz: „Wenn Alles vor mir und hinter mir verſinkt — die Vergangenheit im traurigen Einerlei wie ein Reich der Verſteinerung hinter mir ligt — wenn die Zukunft mir Nichts bietet — wenn ich meines Daſeins ganzen Kreis im ſchmalen Raume der Gegenwart beſchloſſen ſehe, wer verargt es mir, daß ich dieſes magere Geſchenk der Zeit — den Augenblick — feurig und unerſättlich wie einen Freund, den ich zum letzten Male ſehe, in meine Arme ſchließe?“ So iſt der Menſch das unglücklichſte und bedauernswertheſte Weſen, da er die Fähigkeit beſitzt, ſeinen unglücklichen Zuſtand zu begreifen und alle Dinge zu kennen, welche er vermiſſen muß. Das Bewußtſein, die Erkenntniß ſeiner ſelbſt, worin eigentlich ſeine Seligkeit beruhen ſollte, wird ihm zur Qual; und wie ihm die Wohlthat zu Theil geworden iſt, an der Spitze der Lebeweſen zu marſchieren, ſo zugleich das beneficium flebile, an der Spitze der Leidträger einherzuſchleichen. Doch nein; die Identificierung von Gott und Welt nimmt allen Weſen ihre Selbſtändigkeit. Alles Einzelne, alles Beſondere verſchwindet oder wird zur Modification des Weltgottes, der ſich immerfort und

immerfort entwickelt, der stets wird, ohne jemals zu sein, der in dem ewigen Ringen nach seiner Existenz, die er nie zu erreichen vermag, die unsäglichste Pein leidet, da er sich immer wieder selbst bekämpft und immer wieder selbst zerstört. Während die pantheistische Weltanschauung die Eigenthümlichkeit, die Einzelheit und Besonderheit tödtet, bringt der Theanthropismus diese zu voller allseitiger Geltung. Gerade im Individualisieren liegt demgemäß Shakespeares Unterschied und Vorzug gegenüber den antiken Dichtern. — Dasjenige philosophische System, welches am Besten die kosmotheistische Weltanschauung zur Darstellung bringt, ist das Hegelsche. Der Philosoph des Unbewußten (Gesammelte philosophische Abhandlungen, Berlin 1872 S. 54) spottet zwar über die Hegelsche Tretmühle, bei der ihm sein gesunder Verstand schwindelt, indem die Idee sich ewig in die Natur entläßt, um ewig als Geist zu sich zurückzukehren; aber gerade dieser ewige Proceß impliciert einen großartigen, weil total trostlosen Pessimismus, wie ihn die kosmotheistische Weltanschauung erheischt. Ganz im Sinne des Kosmotheismus ist auch der Hegelsche Verzicht auf Fixierung eines Entwickelungsziels, so daß die dialektische Bewegung eigentlich völlig leer erscheint. Denn eine Unendlichkeit, die keinen Anfang hat, kann, wie gesagt, für mich auch keinen Zweck haben. Übrigens hat sich diese Weltanschauung bisher wohl des Beifalls der meisten Menschen zu erfreuen gehabt. Sie liegt allen polytheistischen Religionen, der Idololatrie und dem Fetischismus zu Grunde. Aber die Welt kann nie zu Gott werden, da sich in der Vielheit der Individuen nie die Einheit vollenden kann. Sie bleibt daher stets im Polytheismus hängen und unfähig, den eigentlichen Gott aus dem dunkelen Hintergrunde des Bewußtseins hervorzuziehen. An Versuchen dazu hat es bei den Griechen wenigstens nicht gefehlt, und die Moira, Ate, Ananke, εἱμαρμένη, Parzen, Nemesis u. s. w. waren lauter Worte, die jenes Unfaßbare fixieren sollten. Auch Eileithyia war nach einem Olenischen Hymnus eine Schicksalsgöttin und diente diesem Zwecke. Aber mit bloßen Worten ist Nichts gethan: immer wieder entschlüpfte das Gesuchte ihren Händen und barg sich neidisch in undurchdringliches Dunkel — τὸ θεῖον πᾶν ἐστι φθονερόν.

Eigentlich sollten wir glauben, daß mit dem Supernaturalismus und diesem Kosmotheismus sämmtliche Weltanschauungen erschöpft sein sollten; allein es gibt noch eine Wechselwirkung zwischen beiden, die dadurch entstand, daß die Principien beider sich selbst

zu einem Resultate amalgamierten. Durch diesen ihren Character war sie auch berufen und befähigt, den Übergang aus der ursprünglich theanthropischen Weltanschauung in die kosmotheistische zu bilden. In dieser Verschmelzung beider tritt Gott als der absolute Geist an die Spitze alles Seins, und die Welt wird zu einem bloßen Ausflusse, zu einer bloßen Ausgestaltung Gottes. Gott wird Welt. Es findet also hier ein offenbares Schlechterwerden statt. Die Existenz der Welt, besonders aber die der bewußten Wesen und des Menschen in specie, kann nur als ein Büßungs- resp. Reinigungsproceß angesehen werden, der sich in großen Weltperioden wiederholen muß, weil die Verschlechterung der Gottheit, je weiter diese sich in ihren Ausstrahlungen von sich selbst entfernt, ebenso nothwendig erscheint als die Befreiung aller Wesen von jedem Uebel durch endliche Rückkehr in die Gottheit. Theokosmismus und Pessimismus sind nicht von einander zu trennen. Wir müssen es daher für einen entschiedenen Irrthum halten, wenn Kiy (Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers Berlin 1866 S. S. 66 und 67) die Behauptung aufstellt, daß der Pessimismus dem Schopenhauerschen Pansatanismus fremd sei. Wenn er dieselbe aber aus der ganz richtigen Thatsache folgern will, daß Schopenhauer seine pessimistischen Ansichten nicht bis in ihre äußersten Consequenzen durchzuführen im Stande ist, so vergißt oder übersieht er, daß aller Pantheismus, der Theokosmismus nicht minder wie der Kosmotheismus, nur mit Ignorierung innerer Widersprüche gedacht werden kann. Übrigens hätte uns Kiy zum Mindesten zeigen müssen, daß der Pessimismus, obschon er dem Grundprincipe des Schopenhauerschen Systems fremd ist, gleichwohl bei ihm eben so großartig wie festbegründet auftreten konnte. Von solchem Beweise findet sich bei Kiy nicht die geringste Spur. Sollte der Pessimismus bei Schopenhauer ganz zufällig sein? Wie könnte er es? Der melancholische, mit geistvoller Ironie in sich hineinlächelnde, von Schmerz und Wonne zerrissene Frankfurter Eremit, wie Karl Rosenkrantz ihn nennt, ist aber doch unbestritten derjenige Denker, der den Pessimismus zuerst in die Philosophie eingeführt und ihm eine solche feste wissenschaftliche Basis gegeben hat, daß man ihn sogar bisweilen als eine moderne Culturkraft ersten Ranges bezeichnet. Was ist denn das Grundprincip des Schopenhauerschen Systems? Doch wohl der Wille? Auch nennt man dieses System deshalb Willenspantheismus oder auch Willensmonismus. Aber das Wörtchen „Wille" war es eben, was

unſeren Kritiker irreführte. Gleichwohl ſpricht ſich Schopenhauer über ſein Grundprincip, den Willen, ſehr ausführlich und verſtändlich im Satze vom zureichenden Grunde aus, woſelbſt es §. 42 heißt: „Das Subject des Erkennens kann nie erkannt, nie Object, Vorſtellung werden. Da wir dennoch nicht nur eine äußere (in der Sinnesvorſtellung) ſondern auch eine innere Selbſterkenntniß haben, jede Erkenntniß aber ihrem Weſen zufolge ein Erkanntes und ein Erkennendes vorausſetzt, ſo iſt das Erkannte in uns als ſolches nicht das Erkennende, ſondern das Wollende, das Subject des Wollens, der Wille". Der Wille demaskiert ſich hier als das objective Ich des Selbſtbewußtſeins: denn wenn wir uns ſelbſt erkennen wollen, erkennen wir uns immer nur als wollend, nie als erkennend. Nun ſollte zwar das Selbſtbewußtſein unſere höchſte Seligkeit, unſere größte Luſt ausmachen; gleichwohl haben wir geſehen, wie es im Pantheismus dem Menſchen zur größten Qual werden muß. So befremdet es uns denn auch gar nicht, wenn der ganze Schluß der Kantſchen Anthropologie eine ſtarke peſſimiſtiſche Färbung zeigt; und der Philoſoph des ſubjectiven Ichs, des erkennenden Ichs, Fichte (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters S. 30) von dem gegenwärtigen Zeitalter ſagt: „In Abſicht der Sittlichkeit wird es das für die einzige Tugend anerkennen, daß man ſeinen eigenen Nutzen befördere, anfügend höchſtens, entweder Ehren halber oder aus Inconſequenz, den des andern — verſteht ſich, wenn er dem unſeren nicht entgegen iſt; und für das einzige Laſter, ſeines Vortheils zu verfehlen. Es wird behaupten — und da es ihm nicht ſchwer fallen kann, für jede mögliche Handlung eine unedele Triebfeder zu finden — es wird beweiſen, daß wirklich alle Menſchen, die jemals gelebt haben und leben, alſo gedacht und gehandelt haben, und daß es überhaupt gar keinen andern Antrieb im Menſchen gebe, als den des Eigennutzes, beklagend diejenigen, welche noch etwas Anderes annehmen — als arme Thoren, welche die Welt und die Menſchen nur noch nicht kennen." Dieſe peſſimiſtiſchen Anwandelungen bei Kant und Fichte finden wir ſo natürlich, daß es im Gegentheil unſer Staunen hervorrufen würde, wenn ſie mangelten. Um wie viel mehr mußte nicht bei dem Philoſophen des objectiven, des erkannten Ichs, des Willens der Peſſimismus im vollſten Umfange hervorbrechen und ſich verabſolutieren, ganz abgeſehen davon, daß ihn die Emanationslehre gebieteriſch forderte. — Im Brahamaismus, Buddhismus und den damit verwandten Religionen beſitzt ſie Religionsſyſteme, zu

denen sich gegenwärtig fast die halbe Menschheit bekennt; und in der Philosophie des Unbewußten hat sie neuerdings ein philosophisches System bekommen, welches sich von Tage zu Tage ein weiteres Terrain zu erobern versteht.

Mehr Weltanschauungen kann es gar nicht geben und läßt sich keine mehr hinzufügen, höchstens können sie nur untereinander gemischt und verwirrt werden. Ja, würden der Pantheismus und der Atheismus nicht so gefällig sein, über ihre eigenen Inconsequenzen und sonstigen Mängel großmüthig hinwegzusehen, so würde es nur Supranaturalismus und dessen Gegensatz, Naturalismus, geben. Daran hat wohl auch Schopenhauer gedacht, wenn er seine Formel: aut catechismus aut materialismus für eine alles Dritte als unlogisch ausschließende Alternative hält. Es ist daher ein großer Irrthum seitens Hartmanns, wenn er glaubt, es lassen sich Weltanschauungen beliebig schaffen. Auch ist die der Philosophie des Unbewußten zu Grunde liegende Weltanschauung keineswegs „eine noch nie dagewesene;" diese sogenannte allerneuste Weltanschauung ist vielmehr beinahe die allerälteste, die sich gleich nach der Uroffenbarung in Folge des Sündenfalles geltend machte.

Das Motto, welches Hartmann seinem Werke gegeben, lautet bekanntlich: „Speculative Resultate nach inductivnaturwissenschaftlicher Methode". Wir sahen bereits, daß bei der Beschaffenheit des Hartmannschen Erklärungs- resp. Ergänzungsprincips diese Methode gewissermaßen eine conditio sine qua non war; obschon es immerhin anerkennenswerth ist, daß unser Philosoph diese Nothwendigkeit eingesehen und beachtet hat. Wer aber glauben wollte, daß Herr v. Hartmann die von ihm bis zur Ungebühr gepriesene inductive Methode überall handhabt und beobachtet, würde sich in keinem geringen Irrthume befinden. Ich wähle für diese meine Behauptung ein Beispiel aus dem erotischen Gebiete: einmal, weil diese Partie des Hartmannschen Buches am Meisten bekannt sein dürfte, und andererseits unser Philosoph gerade wegen seiner Metaphysik der Liebe das meiste Lob geerntet hat. Hier wird die Bemerkung gemacht, daß der Instinct des Mannes Polygamie, der des Weibes Monogamie fordere. Wir sollten glauben, daß das Gegentheil stattfinde. „Wie wunderbar", ruft Duboc (Psychologie der Liebe S. 79) aus, „wären auch die Rollen ausgetauscht, wenn gerade das seiner Naturanlage nach offenbar beweglichere, flüchtigere Element des Weibes und das beharrendere des Mannes hier die entgegengesetzten Eigenschaften auf-

weiſen, wenn das leichte Fahrzeug größeren Tiefgang wie das ſchwere Meerſchiff hätte.“ Und in der That ſehen wir, daß junge Mädchen ſich heute von Dieſem, morgen von Jenem die Cour machen laſſen, was man auch ganz in der Ordnung zu halten pflegt. Hat uns doch ſchon Vergil geſagt:

Varium et mutabile semper
Femina.

Der keuſche Sinn des Jünglings, der noch nie mit einem weiblichen Weſen in eine unlautere Berührung gekommen iſt, verehrt hingegen nur eine einzige Herzgeliebte, während ihm alle übrigen Weiber verächtlich erſcheinen, da ſie ſo weit hinter ihr, der Einzigen, zurückſtehen. Das Herz der Jungfrau gleicht einem Pantheon, wo die verſchiedenſten Götter Platz finden; das Herz des Jünglings einer Kapelle, wo nur die Eine Madonna thront. Weicht ein junger Mann von dieſer Regel ab, dann pflegt man wohl das ſchöne kleine Gedicht von Weiße auf ihn anzuwenden:

Es war ein Mal ein hübſches Ding
Von Farben und Geſtalt,
Ein kleiner bunter Schmetterling,
Erſt wenig Stunden alt.
— — — — — —
— — — — — —
Zu allen Blumen flog er hin
Und rief wie's Märchen ſpricht:
„Ei ſehet doch wie hübſch ich bin
Gefall' ich Euch denn nicht?“

Dagegen wollen wir gern einräumen, daß für den Mann die Ehebruchsgelüſte weit ſchwieriger zu beſiegen ſind als für das Weib; denn wer Luſt hat, findet mehr als Einen Ehegatten,

„An dem Feuer Kaſtanien ſchwärzend
Und ein Thrakiſch Mädel herzend,
Wenn zu Bett ſein Ehekreuz.

Denn nachdem der Mann mit einem weiblichen Weſen und das Weib mit einem männlichen Weſen in geſchlechtliche Berührung gekommen ſind, zeigt ſich oft das entgegengeſetzte Verhältniß, wie wir es an Jüngling und Jungfrau zu beobachten pflegen: das Weib zeigt eine monogamiſche Tendenz und den Mann wandeln oft Ehebruchsgelüſte an. So wahr dieſe Thatſache iſt, ebenſo ſehr muß beſtritten werden, daß Herr von Hartmann zu ihrer Erklärung die inductive Methode in Anwendung gebracht hat. Wenn zwei verſchiedene Objecte auf zwei verſchiedene Subjecte eine verſchiedene Wirkung hervor-

bringen, so kann diese Verschiedenartigkeit der Wirkung ebenso gut an der Verschiedenartigkeit der Objecte wie an der Verschiedenartigkeit der Subjecte liegen. Tertium non datur; denn die Wechselwirkung kommt in casu nicht in Betracht, da sie in beiden Fällen dieselbe bleibt. Wir sehen schon, unser Philosoph hat sich hier augenscheinlich durch die Lectüre des „geistreichen" Lichtenberg irre führen lassen, der irgendwo sagt: „Wenn Etwas auf uns wirkt, so hängt die Wirkung oft nicht von demjenigen Dinge ab, welches wirkt, sondern von demjenigen, auf welches die Wirkung erfolgt." Aber auch Lichtenberg schließt doch die Möglichkeit nicht aus, daß auch die Wirkung bisweilen von dem wirkenden Dinge abhängt. Besonders aber bei Reizwirkungen läßt sich die Frage nach der Beschaffenheit desjenigen, der den Reiz ausübt, gar nicht umgehen. Die Untersuchung dieses Punktes ist bei Herrn v. Hartmann ganz unterblieben. Wenn also der männliche Körper auf das Weib eine andere Wirkung hervorruft als der weibliche Körper auf den Mann, so kann diese Verschiedenartigkeit der Wirkung doch möglicher Weise ganz gut in der Verschiedenheit, die zwischen dem männlichen und weiblichen Körper besteht, ihren Grund haben. Hier hätte nun der Nachweis geliefert werden müssen, daß die Verschiedenartigkeit des männlichen und weiblichen Körpers nicht die vorliegende Thatsache hervorzurufen im Stande ist. Von einem solchen Verfahren findet sich keine Spur. Ja es wird nicht einmal der Beweis geführt, daß das Weib monogamisch und der Mann polygamisch geartet sei; es wird uns bloß die assertorische Versicherung zu Theil, daß es so sei. Wenn der Grammatiker ein Wort nicht zu declinieren weiß, sagt er:

Was man nicht declinieren kann,
Das sieht man als ein Neutrum an.

Aristoteles, der Vater der Logik ermittelte selbige bekanntlich aus der Sprache und nannte sie daher ὄργανον als Werkzeug für das διαλέγεσθαι. Möglicher Weise kommt es daher, daß das Hohelied des Logikers lautet:

Was man nicht flugs erklären kann,
Sieht man als angeboren an.

Jedesfalls ist ein herrliches Auskunftsmittel, wenn man mit seinem Witze zu Ende ist. Wir wundern uns daher auch nicht, daß die von Herrn v. Hartmann gebotene Erklärung eine irrthümliche ist. Er hat sie jedesfalls durch einen mystischen Luftsprung gewonnen, wie nach ihm die speculativen Resultate überhaupt zu Stande kommen. Dieses Mal aber war es ein salto mortale in

optima forma. Der weibliche Körper entbehrt in seiner ganzen Ausdehnung jeder scharfen Kante; er zeigt keine Ecke, keine Spitze, keine Rauhheit wie der männliche. Alles ist in gefälligster Form mit einer schwellenden Decke blühendes Fleisches überzogen, weich und glänzend wie Sammt. Höchstens deuten reizende Grübchen die Anwesenheit von Knochen an. Welche Biegsamkeit, Fügsamkeit und Schmiegsamkeit finden wir bis zur höchsten Vollendung in den unteren Extremitäten. Die Muskeln des Weibes sind wie aus weichen seidenen Fäden gebildet, während die des Mannes wie aus hartem Hanf verfertigt zu sein scheinen. Dazu deckt bei dem Weibe noch obenein jede etwaige Muskelerhebung die üppigste Fülle des Fleisches, so daß kein Muskel mit dem Charakter seiner ursprünglichen Bestimmtheit hervortreten kann. Es scheint vielmehr, als wären die Muskeln bei dem Weibe nur dazu bestimmt, einen Moment des Erfassens auszufüllen und die Form des Daseins nur in einem Momente darzustellen, während in den stärker hervortretenden Muskeln des Mannes sich die Causalität des Werdens und die Beziehung auf das Gesammtwerden, nicht aber auf ein äußeres momentanes Sein ausspricht. Wir nennen daher die weibliche Schönheit plastisch, die Schönheit des männlichen Körpers romantisch. Das wußten schon die Griechen — dieses Volk der Plastik. Deshalb suchten sie den männlichen Statuen, wo es nur irgend thunlich schien, z. B. einem Bacchus, einem Hermes, ja einem Apoll eine gewisse Annäherung an die weibliche Körperform zu geben. Alles Plastisch-Schöne will aber nur im Momente, mit momentan abgeschlossenem Interesse erfaßt werden. Ich möchte hier nur nur an den plastischen Dichter Homer erinnern, bei dem stets dieselben Gleichnisse wiederkehren und jede Person ihr stereotyp feststehendes epitheton ornans hat. Die romantische Schönheit dagegen greift auch über den Moment hinaus. Daher kommt es, daß der Mann, wo seine Liebe nicht einen inneren Halt in der Isogenesis des Denkens, Wollens und Fühlens gewinnt, so leicht polygamische Gelüste zeigt. Daher kommt aber auch die andere Beobachtung, die Herr v. Hartmann nicht gemacht zu haben scheint, die aber ebenso leicht gemacht werden kann: die nämlich, daß es caeteris paribus in den meisten Fällen die plastisch schönen Frauen sind, die über die Untreue ihrer Gatten zu klagen haben, so daß *) die Untreue ihres Gatten für jede Frau eigentlich ein Compliment auf ihre Schönheit ist. Die romantische Schönheit des

*) Vergleiche Trahndorff Ästhetik I. 104.

männlichen Körperbaus vermag dagegen auch über den Moment des Erfassens hinaus das Interesse zu fesseln. Den eclatantesten Beweis dafür liefert uns die Knabenliebe der alten Griechen. Der Grieche hatte wohl mehrere Hetären, aber er liebte nur immer einen einzigen Knaben. Hier finden wir also auch ganz entgegen den Hartmannschen Hypothesen bei dem Manne einen monogamischen Zug, aber nur gegenüber dem männlichen Körperbau. Soviel dürfte also wohl feststehen, daß Hartmann sich hier keineswegs der inductiven Methode befleißigt hat. Doch kann er sich in dieser Beziehung durch den Mygdoniden Coröbus bei Vergil trösten lassen:

„Salamen miseris socios habuisse malorum."

Hegel hat es nicht besser gemacht. Die absolute Methode gipfelt in dem Satze, daß alle Erkenntniß nur durch den Gegensatz möglich sei; gleichwohl erscheint Hegels ganzes System von Anfang an als eine Sünde gegen denselben. Mit Recht hat Main de Biran gegen Hegel geltend gemacht, daß die Anerkennung des Seins als summum genus dem Gesetze der Relation widerspreche; da es ohne Contrast keine Möglichkeit des Erkennens gebe und ein solcher bei dem Seinsbegriffe fehle. Vergeblich versucht Stuart Mill diesen Einwand dadurch abzuschwächen, daß er meint, dieser Contrast brauche nicht gerade ein positiver zu sein, es genüge auch ein negativer, und daß den Gegensatz vom Sein das Nichtsein bildet, sodaß, um z. B. Kälte zu empfinden, man nicht vorher Wärme empfunden zu haben brauche, es vielmehr schon genüge, Nichts empfunden zu haben. Wo in aller Welt ist aber das, was weder Wärme noch Kälte ist? Es ist das ein Fragen nach dem unlogischen tertium quod non datur, ein offenbarer Verstoß gegen den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Nein; wenn Hegel Recht hat — und wer wollte es läugnen? — daß wir nicht anders als durch den Gegensatz zu erkennen vermögen, wie soll die Erkenntniß der Welt möglich sein ohne einen Gegensatz? Wie soll unser Bewußtsein sich vollenden ohne einen höchsten und letzten Gegensatz? Diesen Gegensatz hat aber Hegel von vornherein negiert. Herr v. Hartmann braucht es nicht zu versichern, daß er ein Hegelianer von 1870 sei; der Beweis dafür dürfte in der bündigsten Weise geliefert sein.

Auch darin zeigt er sich als einen Jünger Hegels, daß er Monist de pur sang ist. Monismus geht ihm über Alles. Wie kommt aber dieser, von jedem Vorurtheil frei sein wollende Philosoph dazu, den Monismus zu protegieren? Was hat für das vorurtheilsfreie Denken der Monismus vor dem Dualismus oder dem

Pluralismus denn eigentlich voraus? Zustimmend führt Hartmann (Schellings positive Philosophie S. 7) die Schellingsche Frage an: „Warum ist denn Vernunft, warum nicht Unvernunft?“ Hätte dem Lieutenant und Dr. philos Herrn von Hartmann nicht in gleicher Weise die Frage aufstoßen müssen: „Warum Monismus, warum nicht Dualismus oder Pluralismus? Wir erfahren in Betreff dieser Frage nichts weiter, als daß es einheitlich veranlagte Naturen gibt. (a. a. O. S. 2). Handelt es sich etwa um eine Eigenschaft die à la Darwin durch natürliche Auslese vulgo Vollblutsetiquette vererbt und consolidiert wird? Hat sich etwa die einheitliche Auffassungsweise auf diesem Wege in der Familie Derer von Hartmann consolidiert und befestigt? Oder sind es die Fähnrichs und die Lieutenants, die nach Monismus Verlangen tragen? Bekanntlich sagt Heine:

„Die Lieutnants und die Fähnderichs
Das sind die klügsten Leute.“

Ist der Monismus etwa eine Species des esprit de corps oder vielleicht umgekehrt? Oder sind es etwa die doctores philosophiae die nach Monismus verlangen? Was den Dr. philos. Herbart betrifft, so berichtet uns Hartmann an derselben Stelle von dessen doppelter Buchführung. Nein; nicht bloß jene Glücklichen, in derer Adern statt gemeines Blutes rosiger Ichor fließt, auch nicht bloß jene Bevorzugten, die auf den Glanzhöhen der Wissenschaft thronen oder von den Strahlen des Ruhmes beleuchtet werden, fühlen monistische Gelüste: auch wir, die wir im sauren Schweiße unseres Angesichts bei schwerer Arbeit dem Heute das Morgen, oft sogar umgekehrt das Heute erst dem Morgen abringen — auch wir, wir haben ein Bedürfniß nach Monismus! Das Bedürfniß nach Monismus ist ein rein menschliches. Es ist daher nicht bloß zu bedauern, sondern auch zu tadeln, daß unser Philosoph über die Frage nach dem Ursprunge des Monismus in chevalereske Nonchalance hinwegegangen ist. Um so größer erscheint das Verdienst Wirths, der es richtig erkannt hat, daß es keineswegs sporadisch veranlagte Naturen sind, die nach Monismus ein Gelüste haben, sondern daß der richtig verstandene Monismus eine Eigenschaft aller Menschen ist. Das Gesetz der Totalität, das er freilich irrthümlicher Weise als ein besonderes sogen. Denkgesetz hingestellt hat, spricht dieses Anerkenntniß bündig genug aus. Nur ließ sich Wirth durch den Character der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die dem Satze der Totalität unbedingt zukommen, täuschen, und gab ihm die Form des Imperativs, während

er vielmehr bloß in der Form der Facticität erscheint, oder vielmehr eine Hypothese, wenngleich eine nothwendige Hypothese ist. Andere, die eine Erklärung dafür suchten, daß der Mensch seine Erkenntniß zu der Einheit der Totalität verknüpft, noch ehe die einheitliche Totalität aller Gegenstände der Erkenntniß schon bereits nachgewiesen ist, meinten, diese Einheit der Natur sei das bloße Abbild von der Einheit unseres Selbstbewußtseins. Wie das Ich sich immer als ein und dasselbe, als identisch setzt, so habe es auch dadurch die Tendenz, alle vorhandenen Objecte, obschon derer Zahl unfaßbar und unabsehbar sei, als eine Gesammtheit, als Universum, als Einheit zu setzen. Da aber nach unserer oben gegebenen Darlegung der Mensch nur durch die Mannigfaltigkeit der Gegenstände zu der Ichvorstellung gelangt, so muß eine derartige Erklärungsweise entschieden als irrig abgelehnt werden. Wenn es nicht zu bezweifeln ist, daß der Mensch durch die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Objecte veranlaßt wird, sich als identisch, als Ich zu setzen, so kann unmöglich die Ichvorstellung der Grund sein, der den Menschen bestimmt, alle Nichtidentität als Totalität aufzufassen. Ein solches Verfahren würde jeder Logik Hohn sprechen. Ist M der Grund von J, so kann J nicht wieder der Grund von Non-M sein: es würde ja J auf diese Weise seinen eigenen Grund und mithin sich selber negieren. Es ist das eine selbstmörderische Zumuthung, die man da an das Ich stellt. Nein; der Begriff von der Einheit der Welt kommt nur dadurch zu Wege, daß der Mensch der übernatürlichen Einheit des Gottesbegriffes gegenüber, auch die Welt als Einheit zusammenfaßt. Auch Steudel (Philosophie im Umriß I. 2. S. 418) erkennt diese Einheit lediglich nur als das Ergebniß unseres auf die Einheit Gottes gegründeten Urtheils. Viel zu weit geht jedoch Wolf. Im §. 422 (Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen) lesen wir: „Was ich hier schreibe, daß die Verknüpfung der Dinge in der Welt und die Einigkeit Gottes zwei Wahrheiten sind, derer eine aus der anderen erkannt wird, hat auch Scheibler Metaph. lib. II c. III art. 4. p. m. 595 eingesehen, da er schreibt: si plura darentur improducta, tum ordo mundi non esset unum quid, das ist: Wenn mehr als ein unerschaffenes Wesen wäre, so wäre die Ordnung der Welt nicht ein einiges Ding. Die Verknüpfung macht, daß Alles mit einander eins ist.“ Wir können es unerwähnt lassen, daß sich die von Wolf gemeinte Stelle in Christophori Scheibleri metaphysica (Marpurgi Cat-

torum 1629) lib. II cap. 3 art. 5 m. 670 findet und folgender Maßen lautet: Igitur hac in re praesuppono, quod nulla res praeter deum possit habere essentiam improductam. Ita variis argumentis confirmat Thom. I part. quaest. 44 artic. I et Gregor de Valent. disp. 3 quest. I. punct I et II aliique. Et patet brevitur: quia si darentur plura improducta, tum ordo mundi non esset aliquid unum et sic revera non esset ordo. Wir müſſen es aber als einen entſchiedenen Irrthum bezeichnen, wenn er im §. 1081 (Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen), worauf ſich §. 422 a. a. O. zurückbezieht, geradezu behauptet: „Wir erkennen demnach durch die Vernunft aus der Betrachtung der Welt, bloß dadurch, daß nur ein Gott ſei, weil Alles in der Welt mit einander verknüpft iſt und daher nicht mehr als in einem einigen Dinge ſeinen Grund haben kann. Aber eben deswegen iſt die Welt eine Maſchine. Wenn man demnach nicht zugeben wollte, daß die Welt eine Maſchine wäre, ſo würde man Einem auch die Erkenntniß von der Einheit Gottes wegnehmen.“ Von dem jungen Goethe wiſſen wir freilich, daß er aus dem, was am Straßburger Münſter ausgeführt und ſichtbar war, die fehlenden vier leichten Thurmſpitzen auf den vier Schnecken, ſo wie die fehlende höhere Thurmſpitze auf der Mitte als im Bauriſſe vorhanden erkannte, obſchon er letzteren nie geſehen hatte; aber aus der Einheit der Welt wird nur derjenige einen Hinweis auf Gott entnehmen, der den Gottesbegriff bereits aus einer anderen Quelle in ſeinem Bewußtſein beſitzt. Ja im Gegentheil; ſobald wir nachzuweiſen vermögen, daß Alles in der Welt mit einander verknüpft iſt und in Wechſelwirkung ſteht, dann haben wir auch den zureichenden Grund für die ganze Welt gefunden, der eo ipso die Exiſtenz eines übernatürlichen Gottes ausſchließt. Iſt die Verknüpfung des Weltganzen, die Grundbedingung des Naturzuſammenhanges innerhalb der Natur ſelbſt gefunden, dann iſt kein Grund einzuſehen, weshalb dieſe Verknüpfung je begonnen habe oder je aufhören werde. Eine ſolche ausnahmsloſe Begründbarkeit aller Theile des Weltganzen macht die Natur zu einem abſoluten Werden ohne Anfang, ohne Ende. Iſt es demnach allerdings unmöglich, ja ſogar widerſinnig, aus der Einheit der Welt auf einen Gott zu ſchließen, ſo iſt doch das menſchliche Bewußtſein andererſeits gezwungen, der ſupernaturalen Einheit Gottes gegenüber auch alle ſinnlich wahrnehmbaren Bewußtſeinsobjecte als Totalität zuſammenzufaſſen. Bei Negierung des Übernatürlichen blieb nun für den Atheiſten dieſe Einheit der

Welt das Höchste und Werthvollste, was er in seinem Bewußtsein vorfinden und überhaupt haben konnte: sie umfaßt ja Alles, was existiert. So wurde sie mit vollem Rechte dem Paganismus das höchste Princip alles Denkens und Wollens, Wissens, Sehnens und Handelns — kurz das, was man im vulgären Sinne Vernunft, auch wohl gesunde Vernunft nennt. Selbst die Philosophie, falls sie überhaupt heutzutage noch das Wort Vernunft in ihren Phrasenschatz aufzunehmen beliebt, versteht darunter das Vermögen des Allgemeinen, Universellen, das heißt doch aber offenbar nichts Anderes, als die Fähigkeit des menschlichen Geistes, alles Existierende als ein Ganzes, als Totalität aufzufassen. So behauptet August v. Blumröder (Gott, Freiheit und Natur S. 108), daß die Vernunft als ein Princip der Einheit und (S. 183 a. a. O.) als ein Vermögen der Einheit angesehen werden muß. Auch Lichtenberg sieht das Wesen der Vernunft in dem Streben nach Einheit. Ebenso setzt Carus (Psyche 1851 S. 180) die Vernunft identisch mit dem Vernehmen der Idee der Einheit. Am deutlichsten spricht sich hierüber Wolf aus. Die Einsicht, sagt er (§. 368 Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, der Seele des Menschen) die Einsicht, so wir in den Zusammenhang der Wahrheiten haben oder das Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen, heißt Vernunft"; und im §. 115 der Anmerkungen zu den vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen schreibt er: „Der Herr v. Leibnitz erklärt in seiner Theodicee die Vernunft per catenam veritatum oder durch eine Kette der Wahrheiten. Ich sage lieber Zusammenhang der Wahrheiten, damit es nicht das Ansehen gewinne, als wenn ich durch ein Wort in einem uneigentlichen Verstande Etwas erklären wollte, wie etwa diejenigen thun, welche den Verstand durch das innere Licht der Seele erklären, welches den Regeln der Logik zuwiderläuft. Ich mag aber auch nicht den Zusammenhang der Wahrheiten die Vernunft nennen, sondern vielmehr die Einsicht, die wir darin haben, weil man sonst meines Erachtens in Etwas von dem gemeinen Gebrauche zu reden abweicht. Denn man gibt doch die Vernunft für ein Vermögen der Seele aus, und daher muß man es auch dabei lassen und nur zeigen, worin dieses Vermögen von anderen unterschieden." Hier sehen wir auch, wie Pythagoras dazu kommt, den Geist, den νοῦς, als μοννάς zu fassen. Also gleich bei ihrem ersten Auftreten in der Philosophie zeigt sich die Vernunft als Einheitsvermögen. Ein Gleiches findet bei Anaxagoras

ſtatt. Bekanntlich ſoll das Buch desſelben, wie Diogenes Laertius berichtet, mit den Worten begonnen haben: „Zuerſt waren alle Dinge eine verwirrte Maſſe; dann kam die Vernunft und ordnete ſie zu Welten.“ Daß der νοῦς des Anaxagoras kein extramundanes Weſen iſt, hat Hegel richtig eingeſehen. Wenn wir ihn aber als Vermögen des Univerſellen, als das Princip der Einheit auffaſſen, ſo fällt die ganze Polemik, wie ſie Plato im Phädo (cap. 46) und Ariſtoteles (Met. I. 4) deswegen gegen Anaxagoras üben, weil er zu der Einrichtung der Dinge Luft und Waſſer u. dgl. heranziehe — kurz die Naturerſcheinungen aus natürlichen Urſachen erkläre. Der Zuſammenhang des Weltganzen resp. die Einſicht von demſelben iſt ja der νοῦς, gleichviel auf welche Weiſe dieſer Zuſammenhang vermittelt wird, ob durch Waſſer oder Luft u. ſ. w. Es iſt daher keineswegs ein Mangel an Reichthum, ſondern vielmehr ein Zeichen von philoſophiſcher Tiefe, wenn die Lateiniſche Sprache mit dem Einen Worte: „ratio“ ſowohl den Grund als die Vernunft bezeichnet. Dieſer Zuſammenhang des Weltganzen blieb aber, wie geſagt, bei Negierung des Übernatürlichen in dem paganiſtiſchen Bewußtſein das Höchſte und füllte die durch Verabſchiedung Gottes entſtandene Lücke. Die Fähigkeit, alles Exiſtierende zu einer Einheit zuſammenzufaſſen, iſt mithin die ſog. Vernunft; dem Atheiſten wurde alſo eigentlich die Vernunft zu Gott. Da nun dieſe Vernunft eine Eigenſchaft unſeres Bewußtſeinsſubjects, unſeres Ichs als des Wiſſenden iſt, ſo konnte ſich allmählich gar leicht das Ich auf den Thron Gottes ſetzen. Es trachtete danach, ſich nun auch göttliche Eigenſchaften zu vindicieren. Für das Ich als das Wiſſende iſt die wichtigſte Eigenſchaft natürlich die Allwiſſenheit.

„Zwar weiß ich viel, doch möcht ich Alles wiſſen.“

Dieſe wunderliche Verſchiebung der Verhältniſſe hatte demnach die ebenſo wunderliche Aufgabe zur Folge, dem menſchlichen Geiſte die Allwiſſenheit dadurch zu verſchaffen, daß man die ſubjectivnothwendige Vorausſetzung von der Einheit der Natur objectiv wiſſenſchaftlich zu realiſieren ſuchte. Es entſtand die Wiſſenſchaft des Wiſſens. So verſteht man, wenn Plato im Charmides (cap. 30) ſagt: *ἀλλ' αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι, ἄλλου εἰσὶν ἐπιστῆμαι, ἑαυτῶν δ' οὔ. Ἡ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς.* So verſteht man, wenn Fichte an die Philoſophie die Forderung ſtellt, Wiſſenſchaftslehre zu ſein, oder Hegel die Philoſophie geradezu Wiſſenſchaft des Wiſſens nennt. Unſer philoſo-

phisches Kleeblatt war nämlich weit entfernt, damit sagen zu wollen, daß es die Aufgabe der Philosophie sei, das wahre Verhältniß des wissenden Subjects zu jedem Objecte des Wissens überhaupt zu ermitteln und zu erkennen — eine Auffassung, wie sie zuerst Trahndorff von der Philosophie gehabt hat, wie sie jetzt aber auch anderwärts zu Tage tritt. Konrad Hermann (Der pragmatische Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie, Dresden 1863) hält in ähnlicher Weise die Frage nach der Stellung unseres Denkens zur Körperwelt für das Centrum der Speculation.

Eigentlich wäre es wohl zunächst Sache der Naturwissenschaft gewesen, den Nachweis zu liefern, daß die Natur ein zusammenhängendes Ganzes bilde. Denn wenn das Übernatürliche verneint wird, gibt es ja eben Nichts als Natur; und da jede Wissenschaft doch stets Wissenschaft von etwas Seiendem sein muß, eine Wissenschaft von dem Nichtseienden unmöglich ist, da dasselbe nicht existiert, kann es selbstredend auch nur Naturwissenschaft geben. Wir sehen daher auch die Naturwissenschaft bestrebt, die Naturphänomene zu erklären und die Bedingtheit eines jeden Gegenstandes durch den Zusammenhang des Naturganzen gleichsam als ein nothwendiges Resultat der Structur dieses Ganzen nachzuweisen. Dazu muß aber das Grundprincip derselben, die Grundbedingung aller Bedingtheit erforscht werden, von welcher sich das Bedingen verzweigt bis in die scheinbar geringfügigsten Einzelheiten alles Seins und Werdens, und auf welche die Bedingtheit eines jeden Phänomens sich zurück führen läßt. So rühmt Rolle (Darwins Lehre von der Entstehung der Arten S. 2) von den Naturforschern: „Wir streben nach der wahren und sicheren Erkenntniß der natürlichen Dinge, nach Erfassung des tausendfältigen Zusammenhanges der Erscheinungen und nach Feststellung der diesen zu Grunde liegenden ewigen Naturgesetze.“ Aber obschon Wundt (Über die Aufgabe der Philosophie S. 18) uns von manchen Bausteinen zu berichten weiß, welche schon zu Tage gefördert sind, um eine einheitliche zusammenhängende Darstellung zu gewähren, ist dieses Einheitsprincip doch noch nicht gefunden. Spiller (Gott im Lichte der Naturwissenschaft S. 68) sagt: „Das rastlose Ringen der philosophischen Geister nach der einheitlichen Kraft für die Welt mit allen ihren Erscheinungen ließ zwar die Hoffnung durchschimmern, daß es der exacten Wissenschaft einst gelingen werde, den wahren Gott des Weltalls zu entdecken und dem theologischen weltzerfleischenden Irrwahne somit den Lebensfaden

abzuschneiden; aber ein absolut sicheres Ergebniß haben wir daraus noch nicht gewinnen können." Auch Steudel spricht es (Philosophie im Umriß 1. Th. 2. Abth. S. 418) aus, daß wir mit Sicherheit noch keine thatsächlichen Beziehungen entdeckt haben, durch welche die ganze Sternwelt — abgesehen von den einzelnen Sonnensystemen — zu einer Einheit zusammengefaßt würde. Doch hören wir noch den Mann, der sich ein halbes Jahrhundert lang mit dem Gedanken trug, die Natur als ein durch innere Kräfte bewegtes und belebtes Ganzes in ihrem inneren Zusammenhange aufzufassen und darzustellen. Ich meine Alexander von Humboldt. Als Motto zu seinem großen Werke hat er die Worte des Plinius (h. n. lib. VII c. I) gewählt: Naturae vero rerum vis atque majestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes ejus ac non totam complectatur animo. Damit bekennt er sich gleich dem alten Römer zu der Nothwendigkeit einer solchen monistischen Weltanschauung. Aber im Verlaufe seines Kosmos wird er gezwungen, mehr denn einmal einzugestehen, daß das Einheitsprincip des Ganzen noch nicht gefunden ist. Im ersten Theile S. 65 sagt er: „Die Vielheit der Erscheinungen des Kosmos in der Einheit des Gedankens, in der Form eines rationellen Zusammenhanges zu umfassen, kann meiner Einsicht nach bei dem jetzigen Zustande unsers empirischen Wissens nicht erlangt werden. Erfahrungswissenschaften sind nie vollendet, die Fülle sinnlicher Wahrnehmungen nicht zu erschöpfen; keine Generation wird je sich rühmen können, die Totalität der Erscheinungen zu übersehen." Ebenso finden sich (S. 67 a. a. O.) die Worte: „Wir sind noch weit von dem Zeitpunkte entfernt, wo es möglich sein könnte, alle unsere sinnlichen Wahrnehmungen zu der Einheit des Naturbegriffs zu concentrieren. Es darf zweifelhaft genannt werden, ob dieser Zeitpunkt je herannahen wird. Die Complication des Problems und die Unermeßlichkeit des Kosmos vereiteln fast die Hoffnung dazu. In fast wörtlicher Übereinstimmung mit unserem modernen Sindbad meint Stiebeling (Naturwissenschaft gegen Philosophie. New-York 1871 S. V), daß die Masse des menschlichen Wissens jetzt schon so groß ist und so rasch wächst, daß ein Einzelner, und wäre seine Capacität auch die höchste, nicht im Stande ist, selbst nur eine oberflächliche Kenntniß der Hauptpunkte aller wissenschaftlichen Disciplinen zu gewinnen. Ähnlich sagt Herr von Thünen: „Die Wissenschaft ist nie vollendet, und oft dient ein Fortschritt in derselben nur dazu, uns früher gar nicht geahnte Probleme zu zeigen." Es wäre übrigens auch ein gar zu

dicker Irrthum, wenn man meinen wollte, die bisherigen Erfolge der Naturwissenschaften seien bereits so sicher gestellt, so fest begründet, daß keine Zeit jemals wieder an ihnen rütteln werde. Bei Auffindung einer einzigen Erscheinung, die so geartet ist, daß sie sich aus den bisherigen Hypothen nicht erscheinen läßt, also durch ein einziges Resultat der empirischen Wissenschaft stürzt der ganze zierliche Bau einer von einem paradiesischen — um nicht zu sagen kindischen — Standpunkte für felsenfest gehaltenen Theorie wie ein schwankes Kartenhaus in sich zusammen. Aber wirklich kindisch ist die Auffassung, welche wähnt, es seien bereits genügende Anhaltspunkte geboten, um bis in die tiefsten Tiefen aller Geheimnisse zu dringen. Selbst F. A. Müller (Briefe über die christliche Religion Stuttgart 1870) von dem Eingeweihte, wie Johannes Huber*) berichtet, wissen wollen, daß er kein Anderer als Herr v. Hartmann ist — also selbst F. A. Müller sagt pag. VI. a. a. O.: „Das Ideal der vollen Wahrheit d. h. die wahre lückenlose Erkenntniß des Universums wird die Menschheit nie erreichen." Es gab eine Zeit, da hoffte man, der Chemismus werde die Ehrenrettung der Naturwissenschaft übernehmen und die subjectivnothwendige Voraussetzung der Einheit objectiv realisieren. Gottschall (Literärische Charakterköpfe Th. II. S. 367) dagegen erklärt Moleschotts Lehre „für ein im Grunde nur geistreiches System des Chemismus, innerhalb dieser Schranken vortrefflich, aber nicht ausreichend, wo es ein höheres Lebendiges zu erfassen gilt." Und in der That, ausgehend von dem Principe der Theilbarkeit kann die Chemie doch nur die Vielheit vermehren, aber in alle Wege nicht zu der realen Einheit des Naturganzen hindurchdringen. Auch die Lehren eines Lamark und Darwin reichen nicht aus, die objective Realisierung der subjectiv nothwendigen Voraussetzung von der Einheit aller sinnlich wahrnehmbaren Objectivität herbeizuführen. Nicht einmal in Betreff der organischen Welt gibt Hartmann zu, daß sie in ihrer Entstehung und Entfaltung aus dem Darwinismus genügend zu erklären sei. Selbst Spiller (Gott im Lichte der Naturwissenschaften S. 68) muß den Gegnern Darwins, dessen eifriger Anhänger er zu sein angibt, einräumen, wie dessen Lehre noch unzureichend ist, auch alle psychischen Erscheinungen zu erklären und die Frage nach der Einen Alles beherrschenden Kraft wissenschaftlich zu beantworten. Aber was von dem Chemismus oder dem Darwinis-

*) Die religiöse Frage, München 1875, S. 32.

mus gilt, das gilt von der Naturwissenschäft überhaupt. Hier heißt es: ex ungue leonem. Wie die Chemie nur immer neue Stoffe entdeckt und unbekannte Kräfte, immer nur Heterogenes, so kann auch die Naturwissenschaft überhaupt nur immer desorganisieren, um dadurch neue Stoffe und Kräfte zu neuen Combinationen und Erfindungen für die materiellen Bedürfnisse zu gewinnen. Sie kann eigentlich nur die Natur zerstören, um für das menschliche Können Stoffe und Kräfte zu schaffen, und auf diesem Wege die Natur zu beherrschen. In dieser Beziehung hat sie allerdings Leistungen aufzuweisen, die wir von Niemand gern unterschätzt, aber am Allerwenigsten von den Herren Naturforschern überschätzt wissen möchten. Wir dürfen es nie vergessen, daß die in unendlich kleine untheilbare Theilchen theilbare Materie, dieses den unendlichen Raum erfüllende Etwas, welches eben die Einheit in der Vielheit realisieren soll, selber nur eine Hypothese ist, die ihrerseits ihrer wissenschaftlichen Realisierung ängstlich und angstvoll entgegenharrt. Wir dürfen es nicht vergessen, daß es nach Liebigs Eingeständniß für unsere Intelligenz ebenso unmöglich ist, sich absolut untheilbare Theilchen vorzustellen, wie das angebliche Factum der Untheilbarkeit nur eine Hypothese ist, die er — μόγις πιστόν — durch die Schwere der Atome zu beweisen sucht. Wir dürfen es nicht vergessen, daß wir, während die anderen Naturwissenschaften von dem Principe der Untheilbarkeit, also einer Fiction, die sowohl der menschlichen Intelligenz, wie der Erfahrung widerspricht, ausgehen, daß wir, sage ich, in der Chemie eine Wissenschaft besitzen, die ganz hors-d'oeuvre dasteht, indem man sie als die Wissenschaft von der Theilbarkeit bezeichnen muß. Auch Virchow räumt es ein, daß die Naturwissenschaft — zur Zeit wenigstens — außer Stande ist, den Zusammenhang der den Menschen umgebenden Welt und deren Erscheinungen wissenschaftlich darzulegen und nachzuweisen. „Es ist, sagt er, noch keine Zeit für Systeme, und man kann es den Lohnarbeitern und Industrierittern überlassen, für diejenigen, die es brauchen, Systeme zusammenzuschmieden. Wie die Cultur sich jenseits des Oceans durch Vagabunden und Räuber vorbereitet, so braucht auch die Wissenschaft Pioniere, welche ihr abenteuernder Trieb hindert, an der regelmäßigen Arbeit der eigentlichen Forscher Theil zu nehmen." Mit diesen Worten hat uns Virchow gleich den Übergang von der Naturwissenschaft zu der Philosophie bezeichnet. Weil nämlich die Naturwissenschaft unfähig war, die Einheit der Welt genügend nachzuwei-

sen, ja in früheren Jahrtausenden aus eigenem Mißtrauen in ihre unzureichenden jungen Kräfte kaum einen schüchternen Versuch dazu wagte: miethete sie sich schon frühzeitig eine Magd, der sie die Besorgung des Geschäftes aufhalsete, das sie selbst zu verrichten außer Stande war.

Zunächst übernahm es die Kunst, die noch nicht wissenschaftlich realisierte Welteinheit für die Anschauung darzustellen. In ihr faßte sich der Einheitsgedanke der Natur zum ersten Male straff zusammen. Die Kunst beschäftigt sich mit dem Schönen. Mit Recht konnte daher Schiller behaupten, daß die Vernunft ein Interesse an der Schönheit hat. Was ist schön? „Das Schöne, sagt Trahndorff, ist nichts Anderes, als die Form des Universums, insofern sie bei dem Erfassen für das Erfassen völlig aufgeht in die Form der Anschauung (Raum und Zeit)." „Das Schönste, sagt Thales, ist der Kosmos; denn er ist ein Kunstwerk Gottes" — ein Ausspruch, auf dem die ganze Griechische Schönheitstheorie basiert. Die Epopöe der Griechen, wie nicht minder die der anderen Völker, stellt uns das Entstehen des Weltgottes resp. seines Repräsentanten, seiner menschlichen Incarnation, dessen Leben als Kämpfer und Sieger, sowie endlich dessen Untergang dar. So wie die Bibel die Offenbarung, das Wort des supernaturalistischen Gottes ist, so ist das Epos das Wort, wodurch sich der pantheistische Weltgott offenbart. Im Pantheismus ist Gott und Welt eins. Das Epos gewährt somit ein Bild von der entstehenden, sich entfaltenden, sich zerstörenden Welt.

„Was die Natur auf ihrem großen Gange
In weiten Fernen auseinander zieht,
Wird auf dem Schauplatz, im Gesange,
Der Ordnung leicht gefaßtes Glied."

Dieses Schillersche Wort gilt aber nicht bloß von der Dichtkunst, sondern der Kunst überhaupt. Wie sich die Alten im Innern Asiens die Erde konisch oder pyramidal gegen den Himmel gewölbt dachten, so tritt uns dieses Weltbild in dem Tempel des Belas zu Babylon, in den Pyramiden Ägyptens, in den Tempeln zu Mexiko u. s. w. entgegen — Bauwerken, die ihr Musterbild wahrscheinlich in dem Thurm zu Babel haben. Wenigstens berichtet uns Nebukadnezar in einer vor wenigen Jahren — ich glaube durch George Smith — aufgefundenen Inschrift, daß er den alten Bau, den einst die Menschen seit den Tagen der Fluth verlassen, von Neuem begonnen habe.

Von dem Thurm zu Babel aber sagt die Genesis (XI. 4) ausdrücklich, daß er errichtet werden sollte, um die Einheit des Menschengeschlechts zum Ausdruck zu bringen. Ob nicht auch die schwebenden Gärten der Semiramis ein Bild von der im Raume schwebenden Welt gewähren sollten? Die Tanzkunst stellt uns die Harmonie des Weltalls besonders in astronomischer Beziehung dar, wo trotz der steten Bewegung und des ewigen Wechsels doch die weiseste Ordnung herrscht. Am Besten aber wird die Gesammtheit und Einheit der Natur durch den Menschen repräsentiert — der Makrokosmos durch den Mikrokosmos. In seinen Bemerkungen zu dem Táo-Tu-King von Lao-tse führt Plänckner S. 122 folgende Verse, die dem Thou-schou-pian entlehnt sind, an:

Wie Himmel und Erde aus der Vereinigung des Yn und Yáng,
So der Menschenleib aus der Vereinigung des Yn und Yáng.
Himmel und Erde entstanden aus derselben Vereinigung wie der Mensch.
Und der Menschenleib aus derselben Vereinigung wie Himmel und Erde,
Daher der Mensch gleichsam ein kleines „Himmel-und-Erde".

In der Bildhauerkunst, in der Plastik erreichte die Kunst bei den Griechen ihren Höhenpunkt, so daß man zuletzt an alle Kunst die Anforderung stellte, plastisch zu sein. Es war demnach so dumm gerade nicht, wie der Platonische Sokrates es darzustellen versteht, wenn Hippias von der Schönheit die Definition gibt: „Schön ist ein schönes Mädchen." Insofern nun durch die Kunst, durch das Schöne, die Einheit des Weltganzen zur Darstellung gebracht wurde; diese Einheit aber eben das war, was nach Negierung des Übernatürlichen in dem paganistischen Bewußtsein an die vacant gewordene Stelle Gottes getreten war: konnte dem Griechen die ästhetische Seite des Lebens zuletzt geradezu zur Religion und die Schönheit zur sichtbar gewordenen Gottheit werden. In der Processache wider die wegen Gotteslästerung angeklagte Phryne bewirkte ihr Defensor durch bloße Enthüllung ihrer Büste die Freisprechung seiner Klientin. Kaum strebten ihre schön gerundeten Brüste mit elastischem Schwunge aus den neidischen Schutzwehren gleich schwellenden Rosenknospen aus der gespaltenen Blätterhülle hervor, und heiliger Schauer durchrieselte die Richter und sie fühlten die sichtbare Erscheinung der Gottheit. Eine gleiche religiöse Anbetung und demuthsvolle Verehrung ergriff ganz Griechenland, wie Phryne bei dem Poseidonsfeste zu Eleusis in nackter Schöne als Aphrodite dem Meere entstieg. Aber solche vollendete Schönheit findet sich nur

äußerſt ſporadiſch. Selbſt in den Salons einer Schönheit erſte Ranges, wie Frau von Krüdener es war, wagte man das Vorhandenſein wahrer Schönheit zu bezweifeln. Als darauf zum Gegenbeweiſe Juliane von Krüdener ihre Lilienfüße mit den roſig glänzenden Eosnägeln entblößte, übergoß zwar eine tiefe Röthe die leichtfertigen Zweifeler; aber weiter enthüllte ſie ſich nicht, und ſelbſt in Kroton mußte Zeuxis fünf Mädchen ausſuchen, um die nöthigen Modelle zu ſeiner Helena zu erhalten. Man wurde immer mehr und mehr gewahr, daß die abſolute Verwirklichung des Schönen nur in dem vom Geiſte hervorgebrachten Kunſtwerke liegt. Schade, daß Hegel dieſen Gedanken, der ſeiner Äſthetik zu Grunde liegt, ſo bald wieder vergißt, daß er das Ideal im Allgemeinen erſtens in den Begriff des Schönen überhaupt, zweitens in das Naturſchöne und drittens in das Kunſtſchöne oder das Ideal eintheilen kann. Bei dieſer ſich immer fühlbarer machenden Discrepanz zwiſchen Kunſt Natur konnte man ſich auf die Länge der Dauer immer weniger mit einer die concrete Vielheit zuſammenfaſſenden künſtleriſchen Geſtaltung begnügen.

Man wollte die Totalität des Univerſums nunmehr begrifflich erfaſſen. Es entſtand die Philoſophie und zwar entſtand ſie naturgemäß bei demjenigen Volke, welches das Höchſte in der Kunſt geleiſtet hatte. Gleich bei ihrem erſten Auftreten finden wir ſie denn auch ſofort damit beſchäftigt, die Einheit in der Vielheit der Erſcheinungen wiſſenſchaftlich zu realiſieren. Nachdem die Kunſt von dem Ideale der Welteinheit ſozuſagen einen kleinen Vorgeſchmack gegeben hatte, ward der Wunſch nach der begrifflichen, wiſſenſchaftlichen Realiſirung immer lebhafter. Utinam quem admodum universi mundi facies in conspectum venit, ita philosophia tota nobis posset occurrere, simillimum mundo spectaculum — ſchreibt Seneca in ſeiner neunundachtzigſten Epiſtel. Gleichwohl war es eine gar unwürdige Rolle, zu der ſich die Philoſophie hergab. Ich nenne die Rolle eine unwürdige, da Virchow die Thätigkeit, welche die Philoſophie in dieſer Richtung entwickelte, nicht unpaſſend mit der Thätigkeit der Vagabunden und Räuber vergleicht, die jenſeits des Oceans die erſten Pioniere der Bildung wurden. Virchow hat ganz Recht, dieſen für die Philoſophie wenig ſchmeichelhaften Ton anzuſchlagen, als ein Jeder, der ein Geſchäft übernimmt, auch verbunden iſt, ſelbiges in genügender Weiſe auszuführen, die Philoſophie aber, wie wir gleich ſehen werden, ihre Aufgabe wenig genügend löſte. Es war

dieſe Erſcheinung wohl zu erwarten, denn je ſchwerer eine Aufgabe iſt, deſto leichter pflegt man ſie ſich gemeinhin zu machen; die wiſſenſchaftliche Realiſierung der ſubjectiv vorausgeſetzten Einheit aber war geradezu eine Aufgabe, die mit der Erfindung des perpetuum mobile oder der Auffindung des Steines der Weiſen und der Quadratur des Cirkels an Leichtigkeit zu rivaliſieren vermag. Was that nun die Philoſophie? Sie nahm die nur ſubjectiv nothwendige Vorausſetzung brevi manu als eine objectiv gegebene, weil ſie meinte, dieſe Annahme ſei ſchon in der ſubjectiv nothwendigen Vorausſetzung eo ipso geboten. Hören wir, was Cicero (de orat. lib. III. cap. V. 20) darüber ſagt: Ac mihi quidem veteres illi, majus quiddam animo complexi, multo plus etiam vidisse videntur, quam quantum nostrorum ingeniorum acies intueri potest: qui omnia haec quae supra et supter unum esse et una vi atque una consensione naturae constricta esse dixerunt. Nullum est enim genus rerum, quod aut avulsum a caeteris per se ipsum constare, aut quo caetera si careant, vim suam atque aeternitatem conservare possint. Natürlich kam man damit keinen Schritt vorwärts; denn die Annahme der objectiv gegebenen Einheit war wieder Nichts weiter als eine ſubjective Vorausſetzung. Man bewies idem per idem und drehte ſich wie des Färbers Gaul nur im Kreiſe herum. Die Philoſophie ſah ſich daher von jeher, ſchon von Thales ab zu dem Verſuche genöthigt, die ſubjectiv nothwendige Voraufſetzung durch ein objectiv Gegebenes zu ergänzen. Thales verſuchte es mit dem Waſſer, Anaximenes mit der Luft, Herakleitos mit dem Feuer, Spinoza mit ſeiner ſog. Subſtanz, Fichte mit dem Ich, Hegel mit dem Sein und Hartmann mit dem Unbewußten.

Seinen Vorgängern in Bezug auf den Begriff des Unbewußten widmet unſer Philoſoph ein ganzes langes Capitel. Auch Haym (Preußiſche Jahrbücher Band 31. S. 42 und 43), Volkelt (das Unbewußte und der Peſſimismus S. 1—14) und Gottſchall (Characterköpfe Th. II. S. 373 und 374) zählen mehr oder minder lange Reihen von Denkern auf, die vor Hartmann eine poſitive Stellung zu dieſem Begriff genommen haben. Daß dabei Alexander Jung, der in ſeinem Roman, Rosmarin vielfach mit dieſem Begriffe verkehrt, übergangen iſt, erregt nicht meine Verwunderung, nur mein Bedauern, da dieſer moderne Magus aus dem Norden es wahrlich nicht verdient, überall ſo übergangen und todtgeſchwiegen zu werden. Anders verhält es ſich ſchon mit Pfuor (Grundzüge und Materialien zur

Philoſophie der Zukunft Frankfurt a/M. 1858), den ich gleichfalls überall unerwähnt finde, während bei ihm der Begriff des Unbewußten bewußter Weiſe geradezu als derjenige Begriff bezeichnet wird, an dem die Fortentwickelung der Philoſophie ſtattfinden werde. Hat man ihn vielleicht deswegen übergangen, weil er der Wiſſenſchaft den Vorwurf macht, daß ſie der ſog. Nachtſeite des Lebens viel zu wenig nahe zu treten geſucht hat? Wir kennen leider nur zu gut die alliance de silence, aber wir wiſſen auch, daß die wahre Wiſſenſchaft alle jene Fragen beantworten wird, die die Afterweisheit behutſam zu vermeiden bemüht iſt. Wenn aber weder bei Hartmann noch bei einem von deſſen zahlloſen Kritikern derjenige Philoſoph genannt wird, der den Begriff des Unbewußten zuerſt in die philoſophiſche Welt eingeführt hat, und ſo zu ſagen, als der Vater deſſelben bezeichnet werden muß, ſo kommt man faſt auf den Gedanken, daß in der Philoſophie der Artikel 340 des code Napoléon: La recherche de la paternité est interdite Geltung hat. Bei Plato in der Apologie cap. 6 ſagt Sokrates: Ich weiß, daß ich Nichts weiß. Man hat dieſem Ausſpruche noch immer nicht die gehörige Aufmerkſamkeit gezollt, die er wohl verdient, zumal uns Sokrates ſelbſt erzählt, wie gerade dieſes Satzes wegen die Anytos et Cons., ſeine Verurtheilung herbeizuführen vermochten. Gemeinhin pflegt man denſelben als Ausfluß ſeiner großen Beſcheidenheit zu nehmen und glaubt wohl gar, den großen Mann Wunder wie zu ehren, wenn man dem vollen Kranze ſeiner Tugenden und Vorzüge auch noch das liebliche Veilchen der Beſcheidenheit einflicht — eine Auffaſſung, die kopfloſer Weiſe gar nicht bedenkt, wozu ſie damit den Mann ſtempelt, von dem das Orakel zu Delphi geſagt hatte:

„ἀνδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος.“

Entweder glaubte er an das Orakel und deſſen volle Wahrheit, oder er glaubte daran nicht. Nachdem Pythia einmal geſpochen hatte, ſtand es aber der religiöſen Pietät eines Griechen gar nicht mehr zu, die Wahrheit ihres Ausſpruchs zu beſtreiten. Schon der bloße Zweifel wäre ein offenbarer Ausdruck der Impietät geweſen, und dem frivolen Atheiſten gebührte nach Griechiſcher Geſetzgebung mit vollem Rechte der Giftbecher. Sokrates aber war der Meinung, daß ihm ein ganz anderer Lohn gebühre; und wir müſſen ihm zuſtimmen, denn er glaubte an die Worte des Delphiſchen Gottes. Dafür zeugt die Thatſache, daß er dieſelben nicht einmal zu ignorieren wagte, ſondern von jenem Tage an ſeine Lehrthätigkeit be-

gann. Aber wenn er an das, dem Chärephon zu Theil gewordene Orakel glaubte, kann man unmöglich jenen Ausspruch als einen Act wahrer Bescheidenheit ansehen. Ihn, der durch den Ausspruch des Apoll in dem unantastbaren Rufe der Weisheit stand, kostete es Nichts, seine Unwissenheit zu betonen: er konnte sich so Etwas schon erlauben. Seine angebliche Bescheidenheit wäre also Nichts weiter als eine affectierte gewesen, und er selber Nichts weiter als ein erbärmlicher alter Geck. Wir dürfen daher den Sokratischen Satz: „ἐγὼ δὲ ὥνπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι“ nicht zu dem Satze des Charron: „je ne sais“ oder der Montaignefrage: „Que sais-je?“ verflachen; er heißt vielmehr in Trahndorffisches Deutsch übersetzt: „Ich habe ein Bewußtsein vom Nichtbewußtsein.“ —

Was aber auf der subjectiven Seite unsers Bewußtseins der Gegensatz: Bewußtsein und Nichtbewußtsein ist, das ist auf dessen objectiver Seite der Gegensatz: „Sein und Nichts.“ Wie wir gesehen haben, war es Hegel, der von dem Sein ausging. Laws (Beurtheilung der Spinozistischen Substanz Röffel 1857) hat ihn deswegen getadelt, indem er sagt: „Weil jedoch das Nichts derselbe Begriff wie das reine Sein ist, wie oben auseinandergesetzt, so wäre nach meiner Meinung der Anfang der Hegelschen Logik würdiger mit dem Nichts gemacht, als mit dem reinen Sein: denn das Nichts geht durch seine Dialektik in Sein über und ist Entstehen. Die Logik würde demnach mit dem Entstehen beginnen und nicht wie jetzt mit dem Vergehen, da Hegel mit dem reinen Sein anfängt, welches in Nichts übergeht.“ Dagegen frägt Lao-tse im Táo-tĕ-king cap. 48 al. 4 und 5 (übersetzt von Plänckner Leipzig 1870 S. 230): „Kann man wohl das All jemals erfassen mit etwas absolut Nichtseiendem? Da ja das All alles Seiende enthält, so wäre ein Nichtseiendes unmöglich ausreichend, damit das All zu erfassen.“ Gleichwohl hat das, was Laws vorschlägt, Hartmann ausgeführt. Er stellte das Nichts an die Spitze seines Systems: denn was auf der objectiven Seite unsers Bewußtseins das Nichts ist, das ist ja auf der subjectiven Seite das Nichtbewußtsein und das Unbewußte ist eben dieses Nichtbewußtsein, insofern ihm eine reale Existenz vindiciert wird. Zu diesem Zwecke bemüht sich Hartmann das Unbewußte in den verschiedensten Daseinsweisen aufzusuchen. Nur die astronomische Betrachtung des Weltganzen fehlt und die physikalische ist unverhältmäßig zurückgeblieben. Besonders ist es die Zoologie, die ihm dazu dienen muß, die reale Existenz des Un-

bewußten zu erweisen, so daß manche Abtheilungen seines Buches eine frappannte Aehnlichkeit mit der Arche Noah an den Tag legen. Das Nichts auf der objectiven Seite unsers Bewußtseins konnte Hartmann natürlich nicht gut brauchen; denn da er ein erklärter Feind der absoluten Methode ist, geht ihm das Nichts nicht in das reine Sein über; sondern bei ihm gilt der Satz des Anaxagoras:

ἐκ γὰρ μὴ ὄντος ἀμήχανόν ἐστι γένεσθαι.

Damit aber, daß er das Nichtbewußtsein und nicht das Nichts auf der objektiven Seite ergriff, schob sich ihm unbewußter Weise der subjective Standpunkt als Operationsbasis unter die Füße. Man kann aber gar nicht anders als vom subjectiven Standpunkte aus philosophiren, wie Trahndorff (Wie kann sich der Supernaturalismus ꝛc. p. 77.) dargethan hat. Schon aus diesem Grunde verweist sich das Nichts resp. das Nichtbewußtsein als ein besseres Erklärungs- resp. Ergänzungsprincip als das Sein; obschon wir es gern zugeben wollen, wenn Lao-tse meint, daß das All alles Seiende enthalte, oder Plato in Betreff des Seins sagt: „τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπι πάντων παρέπεται“ oder Henne (deutsche Warte 1872 S. 148) Herrn Hartmann gegenüber hervorhebt, daß die Eigenschaft des Seins viel allgemeiner sei. Wenn er aber daran die Frage knüpft: „Warum nicht dieses als Princip setzen?“ so heißt das doch eine Ilias post Homerum verlangen. Was kann der arme Hartmann dafür, daß ihm Hegel in Betreff des Seins bereits lange von seiner Geburt das praevenire gespielt? Übrigens erleben wir hier wieder ein Mal das köstliche Geschichtchen von dem Alten und seinem Sohne, das uns F. P. L. v. Canitz erzählt.

Ja wir müssen sogar noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß wir es hier mit dem besten Ergänzungsprincipe zu thun haben, welches überhaupt möglich ist; und es war ein genialer Gedanke von Laws, dies zu erkennen, und von Hartmann, dies zu beachten. Sagte einst Pindar: ἄριστον ὕδωρ, so heißt es heute: das Beste ist das Unbewußte. — Es soll die subjectiv nothwendige Voraussetzung der Einheit realisiert werden. Sie ist aber eine subjective Voraussetzung und soll daher objectiv realisirt werden. Zu diesem Behufe pflegen nun die Philosophen irgend ein einzelnes Object aus der Menge der vorhandenen herauszuheben, um es als das Alles erklärende resp. ergänzende Weltprincip auf den Thron zu setzen. Sie scheiterten aber Alle daran, daß dieses Weltprincip sofort allen übrigen Dingen selbstständig gegenübertritt und damit seinen Charakter als das Ein-

heitsband verliert, welches alles Seiende durchzieht und zusammenhält. Diesem Schicksale, dieser Nothwendigkeit kann nun freilich Niemand entrinnen: es müßte denn das betreffende Ergänzungsprincip die wunderbare Eigenschaft haben, daß es sowohl objectiv gegeben als auch nicht objectiv gegeben ist. Allein bei Hartmann ist diese Achillesferse mehr als bei seinen Vorgängern verdeckt, da das Nichtbewußtsein in der That Etwas ist, das nicht objectiv gegeben ist. Nun hätte man erwarten sollen, daß Hartmann die Wahrheit des Satzes:

„Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdim"

erfahren werde; allein diese Erfahrung blieb ihm erspart. Die objectiv-reale Existenz des Nichtbewußtseins wurde ihm von aller Welt bereitwilligst zugestanden. Man ließ sich eben täuschen, wie das so oft geschieht; und es war die Beschaffenheit des Unbewußten, die diese Täuschung bewirkte. Das Unbewußte ist nämlich ein nihilum, quod aliquid esse videtur. Man ließ sich täuschen, obschon Stiebeling in seinem bereits angeführten Werke auf das Schlagendste nachgewiesen hat, daß es keine einzige Erscheinung in der Natur gibt, aus der sich auf die Existenz des Unbewußten schließen ließe — ein Nachweis, den die „Zurechtweisung" von A. T. (Philosophie gegen naturwissenschaftliche Überhebung. Berlin 1872) in keiner Weise zu erschüttern vermocht hat. —

Ist aber wirklich das Unbewußte das beste Ergänzungsprincip, was es geben kann, so dürfte es vielleicht Manchen überraschen, wenn er in der Abhandlung des Dr. Henne-Am Rhyn (Ein Apostel des Pessimismus Deutsche Warte S. 154) über Hartmann die Worte liest: „Daß er auf den Einfall kam, ein Princip suchen zu wollen, ist sein Unglück." Gleichwohl hat Henne hier einen wahren Demant für die Wissenschaft gefunden. Schade nur ist, daß es dem Herrn Henne damit ebenso geht wie der Henne bei Hagedorn: er weiß damit Nichts anzufangen. Freiherr du Prel (Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft S. 14) meint freilich, daß jeder Kritiker, der Herrn v. Hartmann angreifen will, den Nachweis liefern soll, daß das Princip des Unbewußten unzulänglich als Erklärungsmaßstab sei. Eine solche Kritik würde aber unfehlbar dem Spotte verfallen, daß sie Mücken abschöpfe und Kameele verschlucke. Nein; Hartmann ist ein viel zu großer Philosoph, als daß nicht bei ihm das Erklärungsprincip mit dem Erklärungsobject conform sein sollte. Wie das Unbewußte von allen möglichen

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Welten nach Hartmann die möglichbeſte herausgeſucht hat, ſo hat der Philoſoph des Unbewußten unter allen möglichen Principien das möglichbeſte gewählt; aber wie dieſe möglichbeſte Welt nach unſerem Miſerabiliſten immer noch ſchlechter iſt als gar keine, ſo iſt auch das möglichbeſte Princip immer noch ſchlechter als keins. Verwerfen wir daher den Ahitophelsrath des Freiherrn du Prel und folgen wir lieber den Spuren des Herrn Henne. Gegen ihn hat ſich freilich Venetianer (der Allgeiſt S. 56) mit folgenden Worten erhoben: „Ehe man ſich ſolch ſchlechte Witze erlauben darf, muß man wenigſtens die bei allen deutſchen Doctorcandidaten berühmte Geſchichte der Philoſophie von Schwegler mit Nutzen eingepaukt haben. Davon zeigt ſich aber bei Henne-Am Rhyn keine Spur, da er es für ein Unglück erklärt, nach einem Principe zu ſuchen, während dort gleich auf der erſten Seite ganz richtig gelehrt wird, daß die philoſophiſche Erkenntnißweiſe von anderartiger denkender Betrachtung der Dinge ſich nur dadurch unterſcheidet, daß darin alles Einzelne bis zu ſeinen letzten Gründen verfolgt, bis zu einem letzten Principe gebracht wird.“ Auf dieſe Replik Venetianers möchte ich mit folgender Duplik antworten. Ob er hier eine Doctorfrage bloß aus dem einfachen Grunde annehmen zu müſſen geglaubt hat, um die Antwort darauf ſchuldig bleiben zu können — darüber mag der Conjectur freier Spielraum gelaſſen werden. Was dagegen die Philippiſchen Reden betrifft, die Venetianer gegen Henne ſo wie die meiſten anderen Kritiker Hartmanns losdonnern zu müſſen geglaubt hat, ſo machen dieſe den Eindruck, als bedaure er, daß es ihm nicht vergönnt ſei, ſeine Argumente ſtatt durch Quintilians oratoriſche Glieder, durch ſeine eigenen, vulgo Fäuſte genannt, zu unterſtützen. Es mag vielleicht Zeiten gegeben haben, wo es der Mühe werth war, ſich in einen brüllenden Stier zu metamorphoſieren, um die ſüße Gunſt der ſitzenden Jungfrau Europa zu erſchmeicheln; inzwiſchen aber iſt ſie eine ſitzengebliebene alte Schachtel geworden, auf die ſelbſt die Bullenſprache keinen Eindruck mehr macht. Was aber Schweglers „berühmte“ Geſchichte der Philoſopie betrifft, ſo bin ich weder auf dieſelbe vereidigt, noch überhaupt geneigt à tête perdue in verba magistri jurare; und muß daher wiederholentlich hervorheben, daß Henne ganz richtig die Stelle bemerkt hat, wo die Kritik anpacken muß, wenn ſie nicht den äußerſten Zipfel der Conſequenzen, ſondern die ſchiefe Grundlage des Denkens ſelbſt erfaſſen will, welches ſich wie ein rother Faden durch die ſämmtlichen Syſteme unſeres Jahrhunderts, ja durch die Philoſophie

ſeit Thales her hindurchzieht. Wollte man, wie du Prel räth, das Unbewußte beſchuldigen, ſo würde dasſelbe ſich von dem Marcheſe Marinelli aus Leſſings Emilia Galotti (IV. 1.) mit den Worten vertheidigen laſſen: „Es kömmt mehr auf meine Rechnung, was nicht darauf gehört.“ Denn in der That werden wir geſtehen müſſen, daß wir es hier ſtrenggenommen gar nicht mit einem Reſultate aus jenem Principe zu thun haben, ſondern daß vielmehr umgekehrt, das Hartmannſche Princip eins der vielen Reſultate iſt, welche ſich aus jenem Grundirrthum ergeben haben. Trotz deſſen aber hat ſich Herr v. Hartmann nicht zu beklagen, wenn er hier in solidum haftbar gemacht wird.

„So viel auch an dem Werke ſchafften,
Ein Jeder muß für's Ganze haften.“
Rückert.

Was aber die Genoſſen des Herrn v. Hartmann betrifft, ſo ſagt er ausdrücklich ſelbſt, daß ſich das Unbewußte zuletzt als dasjenige darſtellt, was den Kern aller großen Philoſophien gebildet hat. Spinozas Subſtanz, Fichtes abſolutes Ich, Hegels abſolute Idee, Schopenhauers Wille u. ſ. w. Henne (Deutſche Warte S. 69) fügt hier noch den Gott der Theologie hinzu. „Superflua non nocent“ dachte jenes alte Weib und ſtürzte ſich kopfüber in einen großen Keſſel voll Weihwaſſer; aber ſie ertrank. Herr Dr. Henne hätte gut gethan ſich ihren Untergang zur Warnung dienen zu laſſen. Sein Zuſatz iſt entſchieden zu weit, indem die nähere Beſtimmung fehlt, welche Theologie der Herr Kritiker denn eigentlich gemeint hat: ob die Buddhiſtiſche oder Muhamedaniſche u. ſ. w. Sollte aber, wie zu erwarten ſteht, die chriſtilche Theologie gemeint ſein, ſo hätte unſer Kritiker wenigſtens verbis expressis dagegen Verwahrung einlegen ſollen, daß er ſeinen Zuſatz nicht auf den Gott des Theanthropismus extendiert wiſſen wolle. Das Beſtreben des Herrn von Hartmann, ſeinem Syſtem nolens volens Religion zu inoculieren, hat ihn zwar bis zu der Verläugnung ſeines eigenen Stichwortes getrieben; aber wenn er (Philoſophie des Unbewußten S. 561) dieſem inadäqaten, negativen Ausdrucke nur einen vorläufigen prophylaktiſchen Werth beimißt, ſo thut er dies doch nur im Intereſſe des theiſtiſchen Standpunctes: denn ſo wenig er über die Beſchaffenheit und wahre Bedeutung ſeines Princips ins Klare gekommen iſt, ſo ſehr weiß er ſeinen Standpunkt von dem chriſtlichen zu unterſcheiden. Und in der That der dreieinige Gott des ſupernaturaliſtiſchen Chriſtenthums

ist trotz aller seiner sonst ihn auszeichnenden Eigenschaften und Vorzüge gegenüber den modernen Modegöttern neben ihm mit dem ganz fatalen Mangel behaftet, daß er sich nicht für eine pantheistische Philosophie als Erklärungs- resp. Ergänzungsprincip gebrauchen resp. mißbrauchen läßt. Der von Herrn Dr. Henne beliebte Zusatz wäre also besser ganz weggeblieben. Die Theologen Altpreußens — da wir einmal auf Theologie zu sprechen gekommen sind — pflegen eine derartige Vermehrung, die eine Verbesserung sein soll, es aber nicht ist, eine Verballhornisierung zu nennen. Wenn wir uns auch in dieser Beziehung gegen Herrn Henne auszusprechen genöthigt sahen, dürfen wir es ihm doch nie vergessen, daß er dem Philosophen des Unbewußten die Aufstellung eines Princips zu besonderem Vorwurfe macht. Um so angenehmer ist es uns, ihn gegen die Anfeindungen Venetianers vertheidigen zu können, der eigentlich, wie wir sehen werden, wenn auch unbewußt, pro aris ac focis gegen Henne kämpft. Freilich war es gerade nicht allzuschwer, die calx Achillea bei Herrn v. Hartmann aufzufinden, der uns mit ebenso großer Liebenswürdigkeit, wie seltener Offenheit erzählt, alle seine Mängel besser zu kennen wie seine Gegner, aber sie gleichwohl weit weniger wie Andere die ihrigen verschleiert und verborgen zu haben. Und in der That gleich auf der zweiten Seite seines großen Werkes schießt er mit den Worten los: „Durch dieses Princip des Unbewußten erhalten zugleich die betrachteten Erscheinungen ihre einzig richtige Erklärung, die zum Theil noch nicht ausgesprochen war, zum Theil aber bloß darum keine Anerkennung finden konnte, weil das Princip selbst erst durch die Zusammenstellung aller hierher gehörigen Erscheinungen constatiert werden kann.“ Mit diesen Worten schießt er in der That ein großes Loch in den Schleier; aber er schießt damit nicht nur ein Loch in den Schleier, sondern man kann von ihm sogar sagen, was Lichtenberg von der Beschießung Gibraltars durch Elliot sagte:

Er schießt ein Loch,
Und in dem Loch
Ist noch ein Loch,
Weit größer als das Schießeloch.

Denn dieses zweite Loch ist so groß, daß das ganze Unbewußte sammt seiner ganzen Ausgestaltung, dem Weltphänomene, nicht bloß in das Nirwana, sondern in das wirkliche bodenlose Nichts hindurchfällt. Oder haben wir nicht hier die ganz deutlich ausgesprochene petitio principii en gros comme il faut? Die Erscheinungen sollen

die Existenz des Princips constatieren und das Princip soll die Erscheinungen erklären. Ob Herr v. Hartmann den Cirkel, in welchem er sich bewegt, wohl gesehen hat? Entweder sah er er ihn oder er sah ihn nicht. Sah er ihn nicht, so bedauern wir nur, nicht in seinen Jubel einstimmen zu können, dem er (Gesammelte Studien und Aufsätze Berlin 1876 S. 34 u. 35) darüber lauten Ausdruck gibt, daß ihn sein Schicksal vor den Hörsälen der Universitäten in Gnaden bewahrt habe. Dort floriert als das stereotype Beispiel einer petitio principii jener auf den Erzbischof Whately zurückzuführende Satz: „Es gibt einen Gott, denn die Bibel sagt es; die Bibel aber spricht die Wahrheit, denn sie ist Gottes Wort." Hätte unser Philosoph des Unbewußten nur zehn Semester hindurch alle Tage in allen philosophischen Auditorien diesen Satz ventilieren gehört; ich glaube wirklich, das Wesen der petitio principii wäre ihm zum Bewußtsein gekommen. Doch wir wollen annehmen, daß er diesen Cirkel sah, zumal er uns (a. a. O) versichert, alle wirklichen Mängel seines Systems weit klarer und bestimmter gesehen zu haben wie seine Gegner. Weshalb durchbrach er denn den Zauberkreis nicht, in welchen er nun gebannt ist? Ob wir wohl auch noch glauben resp. ihm glauben sollen, daß ihn das klare Bewußtsein daran hinderte, wie ohne diesen Erschleichungsfehler sein Princip gar nicht aufstellbar und durchführbar gewesen wäre, während er es doch gern à tout prix aufstellen wollte? — Die Antwort auf diese Fragen wird mir Herr v. Hartmann schuldig bleiben — ich weiß es; und ich weiß auch, weshalb. Noch weniger wage ich hoffen zu dürfen, daß mir, wie einst dem Dr. Stiebeling, das seltene Glück zu Theil werden wird, einer „Zurechtweisung" seitens A. T. gewürdigt zu werden, unter welcher Bezeichnung sich, wie verlautet, das Fräulein Agnes Taubert sich verhüllte, damals das Fräulein Braut des Herrn v. Hartmann, jetzt dessen Frau Gemahlin. — Auch mit Venetianer wollen wir nicht rechten, daß er diesen Cirkel übersehen, denn auch sein System laboriert an demselben Erschleichungsfehler im Großen und vermag nur den zu täuschen, dem das Wesen der petitio principii fremd geblieben ist; ganz abgesehen davon, daß Venetianers ganzes philosophisches Streben dahin gerichtet ist, seinen Panpsychismus mit der Philosophie des Unbewußten in Übereinstimmung zu bringen. Daß aber auch kein Anderer von Hartmanns Kritikern, obschon ihre Zahl fast Legion ist, diesen offenbaren Verstoß gegen die Logik bemerkt hat, beweist auf das Eclatanteste, wie wenig noch die Be-

schaffenheit des Denkens erforscht und erkannt ist. Die Richtigkeit der besonderen Begriffe, welche aus dem an die Spitze des Systems gestellten Principe durch Schlußverkettung demonstriert werden, die größere oder geringere Menge von Erscheinungen, welche in der Erklärungssphäre dieses Princips Aufnahme finden und sich in genügender Weise daraus herleiten lassen, können die Nothwendigkeit des allgemeinen Princips, womit begonnen wird, nicht erhärten, und die axiomatische Behauptung desselben hat immer nur den Werth eines assertorischen Urtheils. Durch diesen Cirkel beurkundet ein System, daß es in das Gebiet der negativen Unendlichkeit des Bewußtseins, der Erdichtung gehört und sich auf eine willkürliche Synthesis stützt. Ja, Herr v. Hartmann ist ein großer Poet in des Wortes allseitiger Bedeutung. Seine dramatischen Dichtungen hat er unter dem Pseudonym „Carl Robert" bei Wilhelm Müller in Berlin herausgegeben. Sein großes Epos führt den Namen: „Philosophie des Unbewußten" und reiht sich der historia Bretorum von Gottfried von Montfort und dem Amadis von Gallien würdig an die Seite. —

Das Princip ist also bei Herrn v. Hartmann weiter Nichts als eine reine Hypothese und zwar nicht einmal eine nothwendige, sondern eine ganz willkürliche. Diese Willkür in der Wahl der Objecte, die man als Erklärungs- resp. Ergänzungsprincipien auf den Thron erhebt, ist es, die jene Unzahl von philosophischen Systemen hervorgerufen hat, über die aller Orten und mit Recht geklagt wie gespottet wird. Und wer sind vorzugsweise die Spötter? Es sind eben jene selben Naturforscher, in derer Dienste sich die Philosophie seit Jahrtausenden abquält. Es wäre wohl endlich an der Zeit, daß die Philosophie sich ebenso der unwürdigen Fesseln, in welche sie von den Naturwissenschaften geschlagen ist, entledigt, wie sie sich einst den Banden der Theologie entwand. Die Philosophie darf ihre Vernunft ebenso wenig an ein naturwissenschaftliches wie an ein kirchliches Dogma gefangen geben. In dem Werke von Wilhelm Tobias (Gränze der Philosophie Berlin 1875) finde ich eine frappante Übereinstimmung in Betreff dieser meiner Forderung. Gleichwohl ist es zur Zeit Mode, die Philosophie geradezu in der Weise hochzustellen, als sie sich zur Magd der Naturforschung erniedrigt. Ein philosophisches Werk ist heut zu Tage kaum zünftig, wenn es nicht von Newton und Johannes Müller, von Fechner und Du Bois Reymond, von Darwin und Helmholtz, besonders aber von Virchow spricht. So sehen wir Philosophie und Naturwissenschaft

überall in dem besten Einvernehmen, so daß Häckel dreist behaupten kann: „Alle wahre Philosophie ist Naturwissenschaft und alle wahre Naturwissenschaft ist Philosophie. Den Meisten erscheint diese Zusammengehörigkeit von Philosophie und Naturwissenschaft auch ganz selbstverständlich und ihr Einverständniß auf das Festeste begründet. Nur Dr. Stiebeling (S. III a. a. O.) macht eine rühmliche Ausnahme, indem er die Philosophie und die Naturwissenschaft für zwei polare Gegensätze erklärt, die nicht mit einander vereinigt werden können, ja derer Vereinigung nicht bloß unausführbar ist, sondern auch unzweckmäßig wäre. Auch mich dünkt, diese traute Busenfreundschaft und diese selige Herzenseintracht zwischen beiden zeige nichts Gutes an. Es hat Menschen gegeben und gibt derer noch, die um der süßen Rache willen ihr eigenes Leben keck aufs Spiel setzen. Sagte mir Jemand, Naturforschung und Philosophie spielen ein ähnliches Spiel mit einander, es würde mich nicht befremden. Hätte man doch die Warnung beachtet, die Schiller der Naturforschung und der Philosophie zu Theil werden läßt:

Feindschaft sei zwischen Euch! Noch kommt das Bündniß zu frühe!

Schillers Wort aber hat eine ewige Geltung, sein „Noch" ist ein nunc stans. Wenn man aber das Verhältniß zwischen Philosophie und Naturwissenschaft näher in das Auge faßt, so sieht man, wie beide augenblicklich in gegenseitigem Entgegenkommen bis hart an den Rand der sie trennenden Kluft getreten sind, um sich angeblich zärtlich die Hände zu reichen, wobei jede tückisch auf den Augenblick lauert, wo die andere, sich zu weit vorwagend, in die schwindelnde Tiefe stürzt. Ob sie aber nicht selbst dabei das Gleichgewicht verliert und sammt der Gegnerin zermalmt wird? Auch das wäre keine ungewöhnliche Erscheinung! Übrigens scheint auch in dem Unbewußten so Etwas von einer Simsonsnatur zu stecken und diese Ähnlichkeit sich nicht bloß auf die Blindheit zu erstrecken.

Für uns hier in Deutschland aber birgt das Häckelsche Dogma noch eine ganz andere und vor der Hand wenigstens einen Jeden weit empfindlicher bedrohende Gefahr. Auf diesen fundamentalen Irrthum von der Zusammengehörigkeit von Philosophie und Naturwissenschaft gründet nämlich Herr Dr. Lasker die Theorie seiner Staatsweisheit, der er mit seinem nicht zu unterschätzenden großen Parteianhange Eingang in das Leben zu verschaffen bestrebt ist. Solchen Erscheinungen gegenüber wird man beinahe versucht, dem Idealismus den Sieg in der Philosophie zu wünschen: denn die Anhänger

eines Lange, denen die ganze Philosophie nur eine bewußte Illusion ist, würden voraussätzlich davon Abstand nehmen, ihre philosophischen Ideale, an denen sie die Hoheit und Hohlheit in gleicher Weise betonen, in das Leben einzuführen; während einem „Platoniker" wie Lasker (Über Welt- und Staatsweisheit S. 17) das Kantsche System noch „eine Vermittelung mit dem Leben zuläßt" — eine Auffassung, die wie Tobias (S. 335 a. a. O.) meint, lediglich eine Folge von der asketischen Enthaltsamkeit ist, die sich unser großer Redner in Bezug auf den Genuß der Kantschen Werke auferlegt hat.

Der Kenner derselben aber wird dem Amerikanischen Arzte vollständig Recht geben müssen, wenn Letzerer behauptet, daß niemals der Messias kommen wird, der die zwischen Naturwissenschaft und Philosophie gähnende Kluft auszufüllen vermag. Wir müssen dem Dr. Stiebeling (S. 9. a. a. O.) also Recht geben, wenn er die Aufgabe, die sich Hartmann in dieser Beziehung gestellt hat, für eine Sisyphusarbeit erklärt und ihm voraussagt, daß seine Mühe eine vergebliche sein werde. Wir müssen ihm Recht geben, wenu er am Ende seines Werkes (S. 151) den Hartmannschen Versuch, die Kluft zwischen Philosophie und Naturwissenschaft auszufüllen, als kläglich mißlungen bezeichnet. Denn bei Hartmann hat die Philosophie geradezu den undenkbaren Posten übernommen, in die von der Naturwissenschaft gelassenen Lücken willig einzutreten. Die Philosophie wird hier zu einem bloßen Surrogate für die Naturforschung, die die ihr nach Negierung des Übernatürlichen zugefallene Aufgabe, die Welt als ein in ihren Theilen zusammenhängendes Ganzes darzustellen, nicht zu lösen vermag; und das Princip ist der Sündenbock, der sich geduldig Alles aufhalsen läßt, was die Unwissenheit der Naturforscher unerklärt lassen muß.

Zu fragmentarisch ist Welt und Leben;
Ich will mich zum Deutschen Professor begeben:
Der weiß das Leben zusammen zu setzen,
Und er macht ein verständlich System daraus;
Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen
Stopft er die Lücken des Weltenbaus.

Heine.

Wie sehr widerspricht die ganze Art und Weise dieses Verfahrens den sonst von der Wissenschaft gemachten Anforderungen! Man setzt die Einheit voraus, nimmt sie an und verlangt dann von der Philosophie, daß sie dieselbe hinterher als vorhanden nachweist, während sonst alle Wissenschaft das Ergebniß eines vorurtheilsfreien

Denkens sein soll; da die Wahrheit nur demjenigen ihr lichtes Antlitz entschleiert, der um sie ohne jeden Nebenzweck wirbt. Wer kennt nicht den Satz des Alkinous: δεῖ δ' ἐλευθέριον εἶναι τῇ γνώμῃ τὸν μέλλοντα φιλοσοφεῖν! Jener Denkart entsprechend besteht denn auch bei Hartmann die Philosophie in dem Aufsuchen der Beweise für mystische Resultate. Hätte die Philosophie nicht immer gleich von vornherein die subjectivnothwendige Einheit der Welt als eine objetiv gegebene genommen, so wäre sie vielleicht längst dahinter gekommen, daß ihr ganzes Echauffement ein vergebliches sein mußte. Indem die Eleaten die Einheit als abstractes Sein faßten, waren sie nahe daran, diese Einsicht zu gewinnen; aber bald verschwand dieser Sonnenstrahl wieder, der durch die Nebelschleier des Irrthums durchbrechen zu wollen schien. Fischer (Hartmanns Philosophie des Unbewußten S. 1) wirft die Frage auf: Ist es zu weit gegangen, wenn man Angesichts dieser Thatsachen die Frage, ob denn die metaphysischen Lösungsversuche überhaupt eine Berechtigung haben, entschieden verneinte?

Als einen entschiedenen Irrthum müssen wir es aber bezeichnen, wenn er (a. a. O.) meint, daß von Plato bis auf Schopenhauer der Nachfolger stets die Anstrengungen des Vorgängers für verfehlt erklärt habe. Ach hätten sie es nur gethan! Dann würde ja der Irrthum seine Widerlegung gefunden haben. Für Narren mag Schopenhauer seine Vorgänger fast sämmtlich immerhin erklärt haben, aber weder er noch ein Anderer außer Trahndorff hat auch nur ein einziges System widerlegt: sie bestehen noch alle sammt und sonders neben einander in voller Kraft und Geltung. Von den verschiedenen Lösungsversuchen ist aber keiner durch den anderen zum Schweigen zu bringen: weder Schiboleth noch Siboleth hören auf an ihre Berechtigung zu glauben, ehe sie in ihrer völligen Nichtigkeit und Unwahrheit nachgewiesen sind. Ein falsches System aber wird nicht durch das andere falsche System widerlegt: Perücken und Zöpfe lassen sich nicht durch Glatze und Tonsur widerlegen. Auch widerlegt nicht der Garibaldihut den Dreimaster; wobei wir ganz einfach bei Gellerts Geschichte von dem Hute angelangt sind. Es kann eben ein falsches Extrem nicht durch das andere falsche Extrem überwunden werden, sondern das Französische Sprichwort sagt sehr richtig: les extrêmes se touchent. Die Luft des Anaximenes konnte weder das Thaletische Wasser verdunsten noch das Herakleitische Feuer ausblasen; und ebenso wenig wie dieses durch das Wasser

des Thales gelöscht werden konnte, ebenso wenig konnte das Feuer des Herakleit das Wasser des Thales verdampfen oder die Luft des Anaximenes verzehren. Wenn die Philosophie nun so seit Jahrtausenden die ermüdende Sisyphusarbeit verrichtet, den Stein der Weisen immer wieder auf den Berg hinaufzurollen, während er immer wieder hinunterrollt, so hätte man wohl erwarten können, daß wenigstens der Pessimismus und Miserabilismus die Philosophie über diese Illusion aufklären werde. Aber obschon unserem Miserabilisten alle Hoffnungen unbefriedigt bleiben, alle Illusionen schwinden, alle Ideale verblassen — die objective Realisierung der subjectivnothwendigen Voraussetzung der Einheit alles Erscheinens macht allein eine Ausnahme. Hoffen wir, daß er seinen drei Illusionsstadien bald ein viertes hinzufügen und einsehen möchte, wie Recht Vauvenargues hat, wenn er behauptet, daß der Mensch mehr umfassen kann, als er zu begreifen vermag. Daß die früheren Lösungsversuche nicht zu dem gewünschten Resultate geführt haben, ist ihm ja bekannt, ebenso weiß er, daß das verehrte Publikum schon ein Wenig unruhig zu werden und zu fragen beginnt, ob denn wohl überhaupt noch Etwas von der Philosophie zu erwarten sei.

Da lädt uns denn unser Philosoph des Unbewußten ein, daß wir ihm folgen möchten:

„Und laß dir rathen, habe
Die Sonne nicht zu lieb, und nicht die Sterne;
Komm folge mir ins dunkle Reich hinab."

Goethe.

Er will einen neuen Standpunkt probieren. Damit kommt er jedesfalls den Anforderungen und Wünschen des Zeitgeistes bereitwilligst entgegen. Hatten doch die Fortschrittsleute im Preußischen Abgeordnetenhause kurz vor Erscheinen seines Werkes die ausdrückliche Erklärung abgegeben, daß Probieren immer besser sei als Studieren. Das Gebiet des Bewußtseins scheint Herrn Hartmann ein bereits nach allen Richtungen durchpflügter Weinberg zu sein; er will daher den goldenen Schatz nicht mehr auf der Oberfläche des fruchtbaren Erdbodens suchen, sondern danach in den Tiefen des Berges muthen.

Dabei übersieht es unser Philosoph ganz, daß auch das Unbewußte innerhalb des Bewußtseins liegt, daß wir ein Bewußtsein von dem Gegensatze: „Bewußtsein und Nichtbewußtsein" haben. Er begnügt sich vielmehr damit, uns zu sagen, daß das Unbewußte ein unbekanntes positives Subject sei, welchem dieses Prädicat zukommt.

Es soll ein zeit- und raumloses Wesen sein, dem die beiden Attribute: unbewußter Wille und unbewußte Vorstellung in Eins gefaßt zukommen.

Daß eine gewisse Zusammengehörigkeit zwischen Wollen und Vorstellen stattfindet — wer wollte es läugnen? Das Wissen und die Pflege der Wissenschaft haben stets einen Einfluß auf unser Wollen und Thun, sowohl auf dasjenige der Völker wie auf dasjenige der Individuen geübt. Andererseits sehen wir die Willensrichtung der Individuen wie der Völker, dieser großen Collectivindividuen zu allen Zeiten und überall auf Erweiterung und Vertiefung des Wissens gerichtet. „Wollen und Vorstellen, sagt der ältere Fichte (Grundlage des Naturrechts Th. I S. 6), stehen sonach in steter, nothwendiger Wechselwirkung und keines von beiden ist möglich, ohne daß das zweite zugleich sei. Daß jedes Wollen durch ein Vorstellen bedingt sei, wird man ohne Mühe zugeben und ist seit langem zugegeben: ich muß dasjenige vorstellen, was ich will. Umgekehrt dürfte die Behauptung, daß jedes Vorstellen durch ein Wollen bedingt sei, seine Schwierigkeiten gefunden haben." Und in der That, es ist ein ganz richtiger Spruch: Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß; oder wie der Lateiner sich ausdrückt: Ignoti nulla cupido. Andererseits muß doch auch jeder Denkact als eine Handlung der Intelligenz vorgestellt werden, so daß jede Vorstellung, jeder Begriff zu seiner Möglichkeit einen Willen voraussetzt. Aber während der Oberstlieutenant v. Blumröder (Gott, Freiheit und Natur S. 4) meint, hier höre alles Philosophieren auf, behauptet der Premierlieutenant v. Hartmann, hier fange es erst recht an. In jedem Wollen wird der Übergang aus einem gegenwärtigen Zustande in einen zukünftigen gewollt. Dieser zukünftige Zustand muß im Wollen als das Andere des jetzt gegenwärtigen Zustandes enthalten sein. Da aber dieser zukünftige Zustand als ein gegenwärtig noch nicht seiender in dem gegenwärtigen Actus des Wollens realiter nicht sein kann, aber doch darin sein muß, damit derselbe erst möglich wird, so muß er nothwendiger Weise idealiter, d. h. als Vorstellung in demselben enthalten sein. Mit Recht sagt Aristoteles daher (de anima III, 10) *ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας*. Ebenso werden wir in der Vorstellung überall da einen Willen anzuerkennen haben, wo dieselbe eine Causalität nach Außen zeigt. Auch dies hat schon Aristoteles (l. c.) ausgesprochen: *καὶ ἡ φαντασία δὲ, ὅταν κινῇ οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως*. Der bewußte Wille ist stets mit be-

wußter Vorstellung verbunden. Denn die unbewußte Vorstellung ist für unser Bewußtsein so gut wie keine Vorstellung; wäre also der bewußte Wille mit unbewußter Vorstellung erfüllt, so wäre das für unser Bewußtsein gerade so wie ein Wille ohne Vorstellung. Der unbewußte Wille dagegen ist ein Wille, der mit unbewußter Vorstellung erfüllt ist. Mit bewußter Vorstellung kann er nicht erfüllt sein. Die bewußte Vorstellung befindet sich ja in unserem Bewußtsein; da aber der Wille nur die leere Form, die Vorstellung aber der Inhalt ist, so kann die Form, der Wille, nicht außerhalb des Bewußtseins liegen, wenn der Inhalt innerhalb desselben liegt. Im Unbewußten ist Wille und Vorstellung in untrennbarer Einheit verbunden; es kann nichts gewollt werden, was nicht vorgestellt wird und Nichts vorgestellt, was nicht gewollt wird. Sie sind ein Herz und eine Seele; ja im Grunde eigentlich wesensgleich. Diese angebliche Wesensidentität wird aber nirgend völlig festgehalten. Während uns der Wille überall in seiner compacten, gedrungenen Gestalt entgegentritt und in täppischer Weise überall zufährt, Dummheiten anrichtet und Störungen herbeiführt; haftet der Vorstellung Alles an, was lieblich und wohl lautet und sie erscheint als ein wahrhaft madonnenartiges Wesen, als ein hehres, lichtes Gebilde, aus Mondschein und Zaubernacht gewoben.

Durch diese Verbindung von Wille und Vorstellung glaubt der Philosoph des Unbewußten zugleich eine Concrescenz des Hegelschen Panlogismus und des Schopenhauerschen Panthelematismus herbeigeführt zu haben. Schon Kiy (Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers 1866) hatte in genialer Weise darauf hingewiesen, wie der Frankfurter Eremit nicht so sehr Hegels principieller Gegner als vielmehr sein Gegner aus Princip gewesen, und daß die Zusammenschweißung dieser beiden feindlichen Brüder gleichsam zu einem Siamesischen Zwilling kein unverdienstliches Unternehmen sein dürfte. Doch hören wir, was er selbst darüber sagt: „Ja, ich möchte mir," sagt er (a. a. O. S. 3) wörtlich, „die vielleicht gewagte Behauptung erlauben, daß Hegel durch Schopenhauer in vielen Stücken ergänzt, die Schopenhauersche Philosophie ein Pendant der Hegelschen sei, daß letztere durch die Aufnahme der Grundwahrheiten der erstern an Wahrhaftigkeit, Farbenreichthum und Fülle gewinnen würde." Da aber Farbenreichthum und Fülle ganz irrelevante Dinge sind, und die Wahrheit, auf die es doch einzig und allein ankommt, sich schwerlich aus der Summierung zweier Irrthümer ergeben dürfte,

so wäre es vielleicht wünschenswerth gewesen, wenn unser Philosoph auf diese Concrescenz der absoluten Philosophie mit dem Schopenhauerschen Willenspantheismus weniger Gewicht gelegt, sondern sich als ein echter, Deutscher Mann an die Sitten unserer Altvorderen erinnert hätte. Tacitus (Germania cap. XIV) sagt von ihnen: „principes pro victoria pugnant, comites pro principe". Herr von Hartmann aber ist in Wahrheit ein souveräner Fürst in dem Reiche der Wissenschaft, dem es geziemt, auf eigene Faust pro victoria zu kämpfen, nicht aber pro principe, zumal die Conception des Unbewußten seinem System das Gepräge einer völlig originalen und einheitlichen Gedankenschöpfung aufdrückt. —

Was die beiden Attribute betrifft, so war der unbewußte Wille durch Schopenhauer bereits in die Philosophie eingeführt. Nicht so günstig standen die Chancen für die unbewußte Vorstellung, von der anfänglich Keiner Etwas hören wollte. So läßt sich z. B. Henne-Am Rhyn darüber vernehmen, wie folgt: „Der Begriff ‚unbewußte Vorstellung', sagt Hartmann, hat allerdings für den natürlichen Verstand etwas Paradoxes. Damit spricht sich Hartmann sein Urtheil von vornherein selbst. Also nur für den unnatürlichen Verstand hat jener Begriff nichts Paradoxes! Ein Verstand aber, der sich von der Natur loslöst, hebt sich selbst auf, denn woraus entwickelt sich aller Verstand als aus der Natur? Was daher der natürliche Verstand paradox findet, das ist auch wirklich paradox d. h. unvernünftig, unglaubwürdig. Hartmann will indessen diese Paradoxie lösen durch folgende Erklärung: „Wenn wir nur von dem wissen können, was wir im Bewußtsein haben, also von dem Nichts wissen können, was wir nicht im Bewußtsein haben, welches Recht haben wir denn zu der Behauptung, daß dasjenige, dessen Existenz in unserm Bewußtsein wir kennen, nicht auch außerhalb unsers Bewußtseins sollte existieren können?" Diesen Gallimathias nennt Hartmann Philosophie?! Was ist der Inhalt unsers Bewußtseins? Alles das, was wir wissen. Gut! Jede Sache wissen wir nun entweder, oder wir wissen sie nicht. Was wir wissen, ist in unserm Bewußtsein; was wir nicht wissen, ist nicht darin. Was wir nun wissen, kann daher nicht außerhalb unsers Bewußtseins sein, sonst wüßten wir es nicht. Dieser Sachverhalt ist so klar und einfach, daß der von Hartmann vornehm von oben herab betrachtete, „natürliche Verstand" nicht einzusehen vermag, warum und wozu darüber ein dickes Buch geschrieben werden sollte. Wir nehmen uns

nun die Freiheit unſern Verſtand zum „natürlichen“ zu rechnen und ſehen daher in der That den Zweck dieſes dicken Buches nicht ein.“ So weit Herr Henne. Auf die Frage nach dem Inhalte unſeres Bewußtſeins ertheilt er alſo die Antwort: Alles, was wir wiſſen, und gibt dieſer, ſeiner eigenen Anſicht die Cenſur. „Gut“, die auch ich gern zu unterſchreiben bereit bin. Dann folgt die Behauptung: Jede Sache wiſſen wir entweder oder wir wiſſen ſie nicht. Merkwürdiger Weiſe fehlt hier jede Cenſur: und doch iſt dieſer Gedanke des Herrn Dr. Henne nicht nur gut, ſondern ſehr gut — nämlich ſehr gut dazu geeignet, ihn über den Zweck der Hartmannſchen Philoſophie aufzuklären. Herr Henne ſagt doch, daß wir jede Sache entweder wiſſen oder nicht wiſſen. Was heißt das aber anders als behaupten, daß es Dinge gibt, von denen wir wiſſen und ſolche, von denen wir nicht wiſſen? Der erſte Satztheil behauptet alſo, daß es Dinge gibt, von denen wir wiſſen. Es mag vorläufig dahin geſtellt bleiben, ob darin für den natürlichen Verſtand etwas Paradoxes liegt. Wenn aber in dem zweiten Satztheile die Exiſtenz von Dingen angenommen wird, die wir nicht wiſſen, ſo möchte ich wohl fragen — doch es hat ſich bereits der alte *εἴρων* mit den Worten erhoben: *λέγω δὴ τὸ δεινότατον ἐρώτημα, ἔστι δὲ οἶμαι τοιόνδε τι· ἆρα οἷόν τε τὸν αὐτὸν εἰδότα τι τοῦτο ὃ οἶδε μὴ εἰδέναι*; Was werden wir nun da antworten Herr Henne? *Τί δὴ οὖν ἀποκρινούμεθα ὦ Θεαίτητε;* Auf dieſe Frage des Theodoros entgegnet Theätet: *ἀδύνατόν που, οἶμαι ἔγωγε.* Ebenſo ſagt Socrates ſpäter ſelbſt: *καὶ μὴν εἰδότα γε μὴ εἰδέναι τὸ αὐτὸ ἢ μὴ εἰδότα εἰδέναι ἀδύνατον* — eine Verſicherung, die Theätet noch mit der Frage: *πῶς δ' οὔ;* bekräftigt. Wenn alſo die Exiſtenz von Dingen behauptet wird, die wir nicht wiſſen, ſo dürfte das der natürliche Verſtand doch vielleicht paradox finden; und was der natürliche Verſtand paradox findet, das iſt auch — ich wiederhole nur Hennes Worte — wirklich paradox d. h. unvernünftig, unglaubwürdig. Die Vaterſchaft dieſes Paradoxons gebührt aber Herrn Dr. Henne. Wem ſollen wir nun glauben: dem Paradoxon des Herrn Dr. Henne oder dem natürlichen Verſtand des Herrn Dr. Henne? Es iſt der *ψευδομενος* alias *διαλανθανων* des Enbulides; den wir hier in flagranti ergreifen. Doch erſcheint es billig, daß der Karren, nachdem er in den Dreck geſchoben iſt, auch wieder herausgeholt wird. Der Widerſpruch iſt freilich da und zu handgreiflich da, ſo daß er nicht geläugnet werden kann, obſchon ihn Henne überſehen hat. Aber auch

hier ist wieder der Mygdonide Coröbus ein geeigneter Tröster in der Noth:

solamen miseris, socios habuisse malorum.

Denn Henne ist nicht der Erste, der diesen Widerspruch übersehen und unbeachtet gelassen hat: nein; die Geschichte der Philosophie weist ein langes Register in dieser Beziehung auf und es sind nicht die schlechtesten Namen, die Henne zu seinen Vorgängern hat. Jener augenscheinliche Widerspruch kann aber, und zwar ganz leicht, dadurch gelöst werden, wenn wir bedenken, daß unser menschliches Bewußtsein ein durch die natürliche Objectivität bedingtes und beschränktes ist. Dieses endliche, gegenständliche Denken ist Hennes natürlicher Verstand. Es ist dasselbe Denken, welches Luther unter dem Namen Vernunft anpfuite, jenes Denken, das nur so weit sich erstreckt, als die fünf resp. sechs Sinne reichen. Wenn wir nun gleichwohl Dinge wissen, um die wir nicht wissen können, so ist das nur dadurch ermöglicht worden, daß wir über die natürlichen Schranken unsers Bewußtseins hinausgehoben worden sind, indem uns von außerhalb dieser natürlichen Beschränkung ein übernatürliches Object zum Gegenstande unsers Bewußtseins gegeben ist. Diese supernaturalistische Stellung unsers Bewußtseins ist eben das, was mit Fug und Recht Vernunft genannt zu werden verdient, insofern wir die Existenz des Übernatürlichen vernehmen. Von einem natürlichen Verstande können wir höchstens insoweit sprechen, als es sich um Objecte handelt, die innerhalb der natürlichen Schranken unsers Bewußtseins liegen. Der von unserm Kritiker hier angeregte Gegenstand liegt aber unbedingt jenseits der Grenzscheide, wo die supernaturalistisch bedingte Vernunft dem natürlichen Verstande das Scepter der Herrschaft entreißt. Ja selbst in dem sogenannten natürlichen Gebiete übt der Verstand so zu sagen nur ein Viceregiment aus; und es war ein bloßer Act der Gefälligkeit, wenn wir es oben vorläufig dahin gestellt sein ließen, ob der erste Theil des Satzes: „Jede Sache wissen wir entweder oder wir wissen sie nicht" für den natürlichen Verstand etwas Paradoxes habe oder nicht. Denn indem wir den Satz aussprechen: Jede Sache wissen wir, müssen wir zu gleicher Zeit auch das Gegentheil und dessen Möglichkeit denken. Man kann ebenso wenig affirmieren ohne zu negieren, wie man nicht negieren kann ohne zu affirmieren. Vergeblich spricht in der von Karl Rosenkranz herausgegebenen Komödie: „Das Centrum der Speculation" der Philosoph Güldenstern aus Königsberg den Wunsch aus: „Wärs doch möglich

zu ponieren ohne zu negieren, so wäre ich der glücklichste Mensch." Ganz abgesehen aber davon, daß das Negieren lediglich ein Vorzug ist, den wir nur vermöge der supernaturalistischen Stellung unseres Bewußtseins genießen, müssen wir also bei dem Satze: Es gibt Dinge, die wir wissen, zugleich dessen Negation: Es gibt Dinge, die wir nicht wissen" denken. Wie kommt Henne aber zu dieser Behauptung, wenn er nicht von Dingen wüßte, von denen er Nichts weiß; was nicht möglich wäre, stünde das menschliche Bewußtsein nicht über sich selbst, indem es Bewußtsein von dem Gegensatze: „Bewußtsein und Nichtbewußtsein" ist. —

Wem es auffällig sein sollte, daß von unbewußter Vorstellung und nicht von unbewußtem Denken die Rede ist, den belehrt Hartmann, indem er sagt: Mit der unbewußten Vorstellung ist eine außerhalb des Bewußtseins fallende unbekannte Ursache gewisser Vorgänge gemeint, welche den Namen Vorstellung deshalb erhalten hat, weil sie mit dem uns im Bewußtsein als Vorstellung Bekannten das gemein hat, daß sie wie jene einen idealen Inhalt besitzt, der selbst keine Realität hat, sondern höchstens einer äußern Realität im idealen Bilde gleichen kann. —

Um so befremdender müßte der Eindruck sein, wenn man auf ein Mal einem Capitel begegnet, das den Titel: „Das Unbewußte im Denken" an der Stirne trägt. Nachdem unser Philosoph aber vorher die Sprache, die doch Bedingung des Denkens ist, als ein Erzeugniß des Unbewußten dargestellt hat, erscheint es schon weniger auffällig, wenn auch das Denken sich aus der Nacht des Unbewußten entwickelt. Unser Philosoph kann sich übrigens als Auctorität hiefür auf einen alten Dichter berufen. Daß Licht aus der Finsterniß entstehen kann, wußte ja schon Hesiod, der in seiner Theogonie singt:

„Dann aus der Nacht ward Äther und Hemera, Göttin des Lichts,
Welche sie beide gebar von des Erebos trauter Empfängniß."

Vielleicht möchte Mancher versucht sein, auch von unserer Trahndorffschen Exposition der Organisation des menschlichen Bewußtseins zu behaupten, daß, wenn das Subject erst durch die Wechselwirkung mit den Objecten zum Bewußtsein gelange, es alsdann doch an sich ein Bewußtloses, ein Unbewußtes sei. Allein ein solcher Einwand trifft uns nicht.

„Mag das geschund'ne Pferd im Sieleu seufzen,
Unser Widerrist ist grad und heil."

Die Nothwendigkeit, daß das Subject nur durch die Wechselwir-

kung mit Objecten zum Bewußtſein gelangen kann, ſchließt keineswegs die Nothwendigkeit ein, daß das Subject an ſich ein unbewußtes ſei; ſie ſetzt vielmehr gerade die Nothwendigkeit voraus, daß es ein des Bewußtſeins Fähiges iſt. Qui nimium probat, nihil probat. Das Licht, das in unſeren Köpfen leuchtet, kann nicht das Product unbewußter Factoren ſein — eine Annahme, die gegen den Satz caussa aequat effectum oder A = A verſtößt und dem von David Hume gerügten Schluſſe post hoc ergo propter hoc ihre Entſtehung verdankt.

Zum Beweiſe dafür, daß und wie das Unbewußte in den Denkproceß hineinſpielt, beruft ſich unſer Philoſoph auf Jeſſen (Pſychologie S. 235 und 236). „Wenn wir, ſagt dieſer berühmte Pſychiatriker, mit der ganzen Kraft des Geiſtes über Etwas nachdenken, ſo können wir dabei in einen Zuſtand von Bewußtloſigkeit verſinken, in welchem wir nicht nur die Außenwelt vergeſſen, ſondern auch von uns ſelber und den in uns ſich bewegenden Gedanken gar nichts wiſſen. Nach kürzerer oder längerer Zeit erwachen wir dann plötzlich wie aus einem Traume und in demſelben Augenblicke tritt gewöhnlich das Reſultat unſers Nachdenkens klar und deutlich im Bewußtſein hervor, ohne daß wir wiſſen, wie wir dazu gekommen ſind. — Auch bei einem weniger angeſtrengten Nachdenken kommen Momente vor, in welchen ſich mit dem Bewußtſein der eigenen Geiſtesanſtrengung eine völlige Geiſtesleere verbindet, worauf alsdann in dem nächſten Augenblicke ein lebhafteres Zuſtrömen von Gedanken erfolgt. Es gehört freilich einige Übung dazu, um ein ernſthaftes Nachdenken mit gleichzeitiger Selbſtbeobachtung zu vereinigen, indem das Beſtreben, die Gedanken bei ihrem Entſtehen und in ihrer Aufeinanderfolge zu beobachten, ſehr leicht Störungen des Denkens und Stockungen in der Gedankenentwicklung hervorbringt. Fortgeſetzte Verſuche ſetzen uns aber in den Stand, deutlich wahrzunehmen, daß eigentlich bei jedem angeſtrengten Nachdenken gleichſam ein ſtetiges inneres Pulſieren oder eine wechſelnde Ebbe und Fluth der Gedanken ſtattfindet — ein Moment, in welchem alle Gedanken verſchwinden und nur das Bewußtſein einer innerlichen, geiſtigen Spannung bleibt und ein Moment, in welchem die Gedanken in größerer Fülle zuſtrömen und deutlich im Bewußtſein hervortreten. Je tiefer die Ebbe war, deſto größer pflegt die nachſtehende Fluth zu ſein, je ſtärker die vorhergehende innere Spannung deſto ſtärker und lebhafter die Fülle der hervortretenden Gedanken". So richtig die von

Jessen beschriebenen Thatsachen sind, so wenig läßt sich daraus das ableiten, was Hartmann daraus folgern will. Schon bei der äußeren Anschauung kann ich mich in das Wahrnehmungsobject z. B. eine interessante Landschaft wie man sich ausdrückt, derartig vertiefen oder versenken, daß mir die Vorstellung meiner Persönlichkeit völlig verschwindet. Aber ich vergesse mich nicht nur selber, sondern es verschwindet mir auch die Existenz des Gegenstandes, in den ich mich anschauend versenkt habe. Gleichwohl wird Niemand läugnen wollen, daß ich die Landschaft wirklich angeschaut habe, da ich sie noch nach längerer Zeit bis in die kleinsten Details mit Pinsel und Griffel zu zeichnen und zu beschreiben im Stande bin. Sie muß also doch dagewesen sein. Ebensowenig wird man behaupten können, daß mein Ich in Wahrheit in jenen Momenten der lebhaftesten Anschauung verschwunden war: denn es ist eine längst bemerkte und allgemein anerkannte Thatsache, daß ich mich zuerst der Existenz meines Ichs erinnern muß, ehe es mir möglich wird, mich auf die Wirklichkeit meines Anschauungsobjektes zu besinnen. So lange ich nicht die Vorstellung von der Existenz meiner Persönlichkeit wiedergewonnen habe, so lange fehlt mir auch das Bewußtsein von der Existenz des Objectes z. B. jener Landschaft. Bei dem Denken findet genau derselbe Fall statt, wie bei der äußern Anschauung; der einzige Unterschied wird nur darin bestehen, daß bei der äußeren Anschauung das Object in Wirklichkeit anwesend ist, während es sich im Denken durch sein Bild repräsentieren läßt. Wenn nun bei dem Denken der Gegenstand verschwinden soll, so kann selbstredend von demselben, da er ja ohnehin nur ein bloßes Bild ist, scheinbar ebensowenig Etwas in dem Bewußtsein zurückbleiben wie von dem Ich. Sobald ich mich aber auf mein Ich besinne, tritt auch das Gedankenbild in gleicher Lebhaftigkeit und Lebendigkeit in die Seele, wie dies bei der äußeren Anschauung mit den wirklichen Gegenständen der Fall ist. Das Verschwinden des Ich ist nur ein scheinbares, und Herr v. Hartmann hat sich durch ein zu großes Vertrauen, welches er der intellectuellen Optik schenkt, täuschen lassen. Das Ich versteckt sich gleichsam nur unserem Auge; und es gilt nun, es zu entdecken und aus seinem Verstecke hervorzuziehen. Daß wir aber auch selbst in dem Momente des allertiefsten Nachdenkens das Ich immer zugleich mit erfassen, dafür zeugt der Umstand, daß wir uns zuerst an unser Ich und dessen Dasein erinnern müssen, um uns alsdann auch auf das Object unseres Nachdenkens zu besinnen.

Daß die menschliche Intelligenz nicht nur durch die Täuschungen der Sinne getrübt wird, sondern zu dieser sich auch noch Täuschungen ihrer eigenen Natur gesellen, wußte schon Franz Bacon. In seinem „Neuen Organon“ (Buch I. Art. 41—42 und 45—48) führt er uns derartige Bewußtseinstäuschungen unter den Götzenbildern des Stammes und der Höhle auf. Man hätte erwarten sollen, daß diese Bewußtseinstäuschung von den Pessimisten ausgebeutet worden wäre. Freilich ließe sich einer solchen Anklage gegenüber geltend machen, daß ja kein fundamentaler Mangel unseres Erkenntnißvermögens vorliegt, sondern daß wir es vielmehr nur mit einem zufälligen Denkfehler einzelner Individuen zu thun haben, und daß im Gegentheil unsere Geistesfähigkeiten derartig beschaffen sind, diesen Trug zu bemerken und aufzudecken. Auch das wußte Bacon; und es wäre daher von ihm correcter gewesen, die Idole des Stammes unter die der Höhle zu rubricieren. Was die hier in Rede stehende Bewußtseinstäuschung betrifft, so können wir sie freilich trotz unseres bessern Wissens ebensowenig verbannen wie der Astronom es hindern kann, daß ihm die Sonne bei dem Auf- und Untergange größer erscheint, als wenn sie sich im Zenithe befindet. — Die einfachste Entgegnung hätte für Herrn v. Hartmann vielleicht in dem bloßen Hinweise bestanden, daß er sich hier einer argen Verschiebung der Beweislast schuldig gemacht hat. Bevor bei angestrengtem Nachdenken der Zustand der sog. Bewußtlosigkeit eintritt, ist das Subject wie das Object unbestritten im Bewußtsein gegenwärtig. Wer nun später ein Verschwinden des Ich behauptet, dessen Sache ist es auch, das Alibi des Ichs nachzuweisen. So lange sich der Gegner dieser ihm obliegenden Beweislast nicht zu seinen Gunsten entledigt hat, werden wir bei der Annahme verharren müssen, daß auch bei dem tiefsten Nachdenken das Subject wie das Object im Bewußtsein fortbestehen bleibt. —

Kehren wir wieder zurück zu der unbewußten Vorstellung, so ist in ihr bereits der ganze Inhalt des Weltphänomens noch ehe dieses in die Erscheinung tritt, enthalten. Aber die Vorstellung hat kein Interesse am Sein. Ihre Einführung in das Sein kann daher nur durch den Willen erfolgen. Sie kann nur dadurch existentiell werden, daß ihr der Wille zur Existenz verhilft. Könnte die Idee von sich selbst ins Sein übergehen, so wäre sie ja Potenz, wäre ja selbst Wille. Der Wille aber ist es, der von Hause aus reine Potenz ist. Aus dieser latenten Ruhe der reinen Potentialität tritt

er aber heraus in denjenigen Zustand, welche Schelling das leere Wollen genannt hat. Woher der Impuls zu diesem Übergange des potentiellen Willens in den Initiativwillen gekommen ist, erfahren wir natürlich nicht. Dieser erste Anfang des Sündenfalls bleibt uns in der Philosophie des Unbewußten ebenso verborgen wie in der heiligen Schrift. Haym (Preußische Jahrbücher 1873 S. 299) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß schon bei einem solchen Übergange die Vorstellung thätig gewesen sein müsse. Während der potentielle Wille velle et nolle potens war, ist der leere Wille velle volens sed velle non potens. Das ist natürlich ein Zustand absoluter Unseligkeit, und diese Qual ist um so gräßlicher, als dieser absolut unselige, leere Wille, da jede Nichtbefriedigung eines Willens eo ipso mit Bewußtsein verbunden ist, das volle Bewußtsein seiner absoluten Unseligkeit besitzt. So wenig dieses außerweltliche Bewußtsein, das hier plötzlich wie Bankos Geist erscheint, bei einer Philosophie des Unbewußten in das Ensemble paßt, vielmehr gänzlich hors d' oeuvre dasteht, so sehr ziemt es sich bei einer pantheistischen Weltanschauung für das Absolute, daß es sich im Zustande der höchsten Unseligkeit befindet. Gefoltert von den unsäglichsten Hellenqualen erblickt der blinde Wille die Vorstellung. Sie befindet sich noch in einem jungfräulichen Zustande, in einem latenten Sein — wie Hartmann sich ausdrückt. Eigentlich meint er, fehle der Sprache zur Bezeichnung dieses Begriffes das geeignete Wort. Wenn der Wille Etwas aus ihr soll machen können, so dürfe sie nicht schlechthin nicht nur sein (οὐκ εἶναι), obschon sie noch nicht ein im eminenten Sinne Seiendes (μὴ ὄν) ist. „Wenn sie nun weder wirkliches Sein, noch Potenz des Seins, noch auch schlechthin Nichts sein soll — was bleibt dann übrig?" So fragt Herr von Hartmann. Aber der Wille, dieser große Dummerian fragt danach nicht, sondern von ihrem Marienhaften Liebreiz bezaubert schließt er sie in seine Arme. Sie kann sich ihm nicht entwinden, da sie beide wesensgleich, gleichsam ein Herz und eine Seele sind. So gibt sie sich ihm denn liebevoll hin, opfert ihm ihre jungfräuliche Unschuld in der reinen Absicht, ihm endliche Erlösung von seiner gräßlichen Qual, seiner unsäglichen Pein zu verschaffen. Die Sache erinnert lebhaft an den Mythos der Diotima: denn die Vorstellung gleicht in Bezug auf die Realität, der sie gänzlich ermangelt, der Penia (Πενία), und der Wille, insofern er alle Realität besitzt, gleicht dem Poros (Πόρος); und wie Πόρος und Πενία den Welten bildenden Ἔρως zeugen, so

entsteht aus der Umarmung unseres großen Dummerians, des Willens, und der madanenhaften Vorstellung dieses Weltphänomen selber. Glücklicher Weise — doch ich weiß nicht, ob ich nicht besser sagen soll: unglücklicher Weise — ist es nur eine endliche Welt, die entsteht, so daß noch immer ein unendlicher Überschuß des hungrigen, leeren Wollens übrig und bestehen bleibt. Zum Beweise dafür, daß die Vorstellung allein ohne Zuthun des Willens unmöglich die Welt habe hervorbringen können, beruft sich Hartmann auf Irenäus (I, 12, 1), der auch eine Weltschöpfung aus der bloßen Idee geläugnet hat: *πρῶτον γὰρ ἐννοήθη προβαλεῖν, φησὶν, εἶτα ἐθέλησε. — τὸ θέλημα τοίνον δύναμις ἐγένετο τῆς ἐννοίας. ἐνεόει μὲν γὰρ ἡ ἐννοία τὴν προβολήν· οὐ μέντοι προβάλλειν αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἐδύνατο, ἃ ἐνεόει· ὅτε δὲ ἡ τοῦ θελήματος δύναμις ἐπεγένετο, τότε, ὃ ἐνεόει, προέβαλε.*

Bei dieser Weltentstehung rührt das „Daß" des Weltphänomens von dem großen Dummerian, dem Willen her, das „Was und Wie" von der allweisen Vorstellung. Sie gibt das Quid des Wesens, der Wille das Quod der Existenz. —

Die wichtigste Frage ist hier für unseren Philosophen, wie für jeden Monisten die Lösung des Individuationsproblems. Schon in der dem Pythagoras zuzuschreibenden Katapofis fragt Zeus die Urmacht:

πῶς δέ μοι ἕν τι τὰ πάντα ἔσται καὶ χωρὶς ἕκάστου;

Ebenso fragt auch heute noch Herr v. Hartmann: „Wie ist die Individuation nach monistischen Principien möglich?" Wir sind weit davon entfernt mit unserem modernen Philosophen zu rechten, daß er ebenso wenig wie die alte Urmacht eine halbwegs genügende Antwort auf die Frage zu geben vermag, wie es möglich sei, daß das einfache, unzeitliche und unräumliche Alleins, seinem Wesen ganz entgegengesetzt, plötzlich sich zertheile, zersplittere, punctualisiere, atomisiere, individualisiere. Aus diesem Grunde hat Schleiermacher die Individuation das Mystischeste genannt, was es in der Philosophie gibt. Wie Pythagoras die substantielle Wesenseinheit zwischen der Tetraktys und der Welt behauptet, so Hartmann die zwischen dem Weltphänomen und dem alleinen Unbewußten. Die Welt erhält sich bei Pythagoras nur durch die fortwährende Theilnahme und ununterbrochene Verbindung mit der Tetraktys, von der es in den Diatheken heißt:

Τετρακτὺς ζαθέη, πήγην ἰζώματα τ' ἔχουσα
Ἀενάου φύσεως.

In gleicher Weise wird auch bei Hartmann der Begriff der Weltentstehung nicht auf einen einmaligen und nun für immer abgeschlossenen Act beschränkt, sondern die Welterhaltung wird als eine ununterbrochene Fortsetzung und ewige Erneuerung der Weltentfaltung aufgefaßt. In den späteren Auflagen will unser Philosoph dies freilich läugnen und behauptet, daß der Wille die Idee ein für allemal als seinen Inhalt an sich reißt. Wir werden diese spätere Auffassungsweise aber um so mehr zu ignorieren haben, als sie einen ganz unorganischen Bestandtheil in das ursprüngliche System hineinbringt. Das Weltphänomen bildet laut Hartmann vielmehr nur eine stetige Reihe von Summen eigenthümlich combinierter Willensacte des Unbewußten, und es ist nur, so lange es stetig gesetzt wird: hört das Unbewußte auf, die Welt zu wollen, so hört auch dieses Spiel sich kreuzender Thätigkeiten des Unbewußten auf. Er sieht in allen einzelnen Wesen Nichts als vorübergehende Modificationen des Unbewußten. Das Unbewußte ist das einzige wahre und beständige Wesen der Dinge. Diese sind unselbständig und kraftlos wie die verschiedenen Töne einer Äolsharfe gegenüber dem Luftstrom, der das gesammte Spiel durchdringt und erzeugt. Vermöge dieser Alleinheit des Unbewußten, die jede selbständige Subsistenz der Creatur unmöglich macht, wird auch die Selbständigkeit der menschlichen Individuen aufgehoben; es findet eine vollständige Absorption der selbständigen Bedeutung des Individuums gegenüber dem alleinen Unbewußten statt. Wir sehen hier, wie Recht Heinrich Heine mit seiner Behauptung hat: „Der Gott des Pantheismus verschlingt wie Saturn seine eigenen Kinder; die Wirklichkeit ist nur eine Schädelstätte des absoluten Geistes." Das Unbewußte ändere, sagt Hartmann, die Combination von Thätigkeiten oder Willensacten, welche mich ausmacht, und ich bin ein Anderer geworden; das Unbewußte lasse diese Thätigkeiten aufhören, und ich habe aufgehört zu sein. „Niemand kennt, sagt er (S. 516 a. a. O.) das unbewußte Subject seines eignen Bewußtseins direct, Jeder kennt es nur als die an sich unbekannte psychische Ursache seines Bewußtseins; welchen Grund könnte er zu der Behauptung haben, daß diese unbekannte Ursache seines Bewußtseins eine andere als die seines Nächsten sei, welcher deren Ansich ebenso wenig kennt?" „Erst wenn man erkannt hat, daß das Bewußtsein nicht zum Wesen, sondern zur Erscheinung ge

hört, daß also die Vielheit des Bewußtseins nur die Vielheit der Erscheinung des Einen ist, erst dann wird es möglich, sich von der Macht des practischen Instincts, der stets „Ich, Ich" schreit, zu emancipieren — eine Emancipation, die Hartmann als eine conditio sine qua non für jeden sittlichen Menschen hinstellt, der sich bei jedem Leiden, das er wahrnimmt, sagen soll: „Twam tat asi."

Die Erfahrung zeigt uns aber nirgend eine solche Einheit der individuellen Bewußtseine, sondern überall eine Verschiedenheit. Die Sprache und die Bildung scheinen zwar ein gewisses Nivellement hervorgerufen zu haben; aber man sollte sich doch nicht zu sehr durch die Oberfläche täuschen lassen. Versuche es ein Mal aus der Haut zu fahren und in eine neue hineinzufahren — es wäre das eine Reise in eine neue Welt, weit interessanter, weit überraschender als eine Nordpolsexpedition. Jedes menschliche Hirn, jedes menschliche Herz ist eine Welt für sich; oder wie Heine sagt: „Jeder einzelne Mensch ist eine Welt für sich, die mit ihm geboren wird und mit ihm abstirbt; unter jedem Grabeshügel liegt eine Weltgeschichte." Heine sagt dies mit einer solchen Miene des Verständnisses, als ob dieser Gedanke von ihm selber herstammt. Er stammt aber von Max Stirner her und paßt in Heines pantheistische Weltanschauung gar nicht. „Wenn du dich nur ein Mal aus deinem Ich auspfarren und in ein anderes Ich einpfarren lassen könntest — welche Gedanken, welche Gefühle würdest du kennen lernen, an denen du jetzt erkenntnißlos vorübergehen mußt. Wir suchen wohl bisweilen in die Auffassungen, in die Bestrebungen, in die Gefühle des Einen oder des Andern einzudringen; wer aber glauben wollte, das ganze Leben Eines seiner Mitmenschen ergriffen und begriffen zu haben, der verwechselt das fractionale Leben mit dem integralen, das uns stets eine terra incognita bleibt." Das wissende Subject ist objectiv noch gar kein Subject. Jedes menschliche Bewußtsein setzt sich als den Mittelpunct einer Sphäre, deren Peripherie sich in das Unendliche erstreckt und die ganze Welt umfaßt. Erst subjectiv wird es identisch in sich, in Beziehung auf sich selbst durch die Analysis, und in der zweiten Synthesis wird es ein Subject, ein Ich. Das übersieht der Philosoph des Unbewußten. Er übersieht, daß wenn das in den unzähligen individuellen Köpfen existierende Ich nur ein einziges Subject wäre; wenn also nur Ein Gesammtgeist, Ein Gesammtindividuum, Ein einziges großes Totalich existierte: das Bewußtsein unmittelbar in der ersten Synthesis zu Stande kommen müßte. Wir

haben aber gesehen, daß sich bei der Bewußtseinsentstehung das Subject stets als Object setzen muß, und sich erst, indem es sich als Object setzt, als Subject erkennt.

Ja noch mehr! Das Wesen des Bewußtseins beruht in dem Ausspruche: Ich bin Ich und nicht das Object, und das Object ist das Object und nicht mein Ich. Herr v. Hartman sieht hierin den Trugschleier der Maja. Sollten wir uns hier wirklich an der Quelle befinden, aus welcher das alte Sprichwort: „Errare est humanum“ geflossen ist? Ich, der Peter halte mich laut Hartmann irrthümlich für den Peter und unterscheide mich irriger Weise von dem Paul, Hinz, Kunz u. s. w., mit denen ich völlig identisch bin. Jeder Irrthum aber ist eine Verwechselung. Wie sagte doch schon Sokrates? — *Ἀλλοδοξίαν τινὰ οὖσαν ψευδῆ φαμὲν εἶναι δόξαν, ὅταν τίς τι τῶν ὄντων ἄλλο αὖ τῶν ὄντων, ἀνναλλαξάμενος τῇ διανοίᾳ φῇ εἶναι. οὕτω γὰρ ἂν μὲν ἀεὶ δοξάζει, ἕτερον δὲ ἀνθ' ἑτέρου καὶ ἁμαρτάνων οὐ ἐσκόπει δικαίως ἂν καλοῖτο ψευδῆ δοξάξων.* Die Verwechselung seiner selbst mit einem Anderen aber ist der Wahnsinn. Wenigstens beruht nach Damerow (Kritik des politischen und religiösen Wahnsinns 1851) der Wahnsinn darin, daß der Patient sich einbildet ein Anderer zu sein, als er in Wahrheit ist. Da aber das Bewußtsein gerade darin besteht, daß ich als ganz etwas Einziges allen übrigen Objecten gegenübertrete, so ist dasselbe nothwendiger Weise nach Hartmann ein Product des Wahnsinns. Also das Bewußtsein, der Intellect, die Vernunft — wie man es eben benennen will — ist dadurch entstanden, daß das Unbewußte wahnsinnig geworden ist. Und in der That ist das auch der Sinn der Erklärung, die unser Philosoph von dem Bewußtsein und dessen Entstehung gegeben hat. „Das Wesen des Bewußtseins der Vorstellung ist die Losreißung derselben von ihrem Mutterboden, dem Willen, zu ihrer Verwirklichung und die Opposition des Willens gegen diese Emancipation.“ Aber die Losreißung der Vorstellung von dem Willen, die beide als das alleine Unbewußte nicht nur in völliger Harmonie bei einander wohnen, sondern sogar ihrem Wesen nach ganz und gar identisch sein sollen — kann, frage ich, diese Losreißung der Vorstellung von ihrem Mutterboden, dem Willen, wohl etwas Anderes als der Wahnsinn sein? „Die Vorstellung hat, sagt Hartmann, wie wir gesehen haben, kein Interesse an ihrer Existenz, kein Streben nach dem Sein; sie wird daher, so lange es kein Bewußtsein gibt, immer nur durch den Willen hervorgerufen,

also ist der Geist vor der Entstehung des Bewußtseins gewöhnt, keine anderen Vorstellungen zu haben als die, welche durch den Willen zum Sein gerufen, den Inhalt des Willens bilden. Da greift plötzlich die organisierte Masse — Michelet frägt, ob dies das staunende Menschenhirn sei, aus dem nach Schiller der erhabene Fremdling, der Gedanke springt — da greift also plötzlich die organisierte Masse in diesen Frieden mit sich selber ein und schafft dem erstaunten Individualgeiste eine Vorstellung, die ihm wie vom Himmel fällt: denn er findet in sich keinen Willen zu dieser Vorstellung; zum ersten Male ist ihm der Inhalt der Anschauung von Außen gegeben..... Es ist endlich zu erwähnen, daß der opponierende Wille der von Außen imprägnierten Vorstellung gegenüber zu schwach ist, um seine negierende Intention durchzusetzen, er ist also ein ohnmächtiger Wille, dem Befriedigung versagt bleibt, der folglich mit Unlust verknüpft ist. Also jeder Proceß des Bewußtwerdens ist eo ipso mit einer gewissen Unlust verknüpft, es ist dies gleichsam der Aerger des unbewußten Individualgeistes über den Eindringling von Vorstellung, den es dulden muß und nicht beseitigen kann; es ist die bittere Arzenei, ohne welche es keine Genesung gibt, freilich eine Arzenei, die jeden Moment in solchen Minimaldosen verschluckt wird, daß ihre Bitterkeit der Selbstwahrnehmung entgeht. — J. C. Fischer (Hartmanns Philosophie des Unbewußten S. 78) frägt hier, ob denn das Unbewußte erkrankt sei und Heinrich Schwarz (Das Ziel der religiösen und wissenschaftlichen Gärung. Berlin 1875 S. 93) sagt: „Nach Hartman erkrankt das Unbewußte nicht; und doch ist bei ihm, wie gerade angegeben, ein tiefes, innerliches Gebrechen eingetreten. Es hat damit einen Riß, einen Strich durch sich selbst gemacht." Diesen Riß, diesen Strich durch sich selbst aber findet Schwarz ganz richtig in der Thatsache, daß, obschon Wille und Vorstellung im Unbewußten in untrennbarer Einheit verbunden sind, die eine dieser Thätigkeiten von der anderen sich losreißen kann. — Ein Gebrechen aber, an dem das Unbewußte leidet, kann doch kein körperliches sein; die Krankheit, von der dasselbe befallen ist, kann doch nur eine Geisteskrankheit und zwar der Wahnsinn sein.

Daran scheint aber Herr v. Hartmann nicht gedacht zu haben, daß die Täuschung, vermöge welcher sich der einzelne Mensch für ein besonderes Bewußtseinsindividuum hält, erst die Ursache ist, welche dieses besondere Bewußtseinsindividuum hervorbringt. Ich entstehe eben als ein Ich erst dadurch, daß ich mich, bevor ich noch

existiere, mit einem Object verwechsele, das auch nicht existiert, sondern das erst durch einen analogen Act der Verwechselung ins Dasein gerufen wird. Doch glaube ich, wir thun gut, den Nachweis der Einheit zwischen den individuellen Seelen und der großen Weltseele der Buddhistischen Philosophie zu überlassen. In der Transcendentalphilosophie der großen Überfahrt (Prâdschnâ pâramitâ) wenigstens gibt es Sätze wie der folgende: „Der Bodhisattva führt alle Wesen zum vollkommenen Nirvâna. Nun existiert weder ein Wesen, das uns führt, noch existieren solche Wesen, die dahin geführt werden sollen; nichts desto weniger führt der Bodhisattva alle Wesen zum vollkommenen Nirvâna." Virchow hat zu seinen anderen Verdiensten auch noch das hinzugefügt, daß er diese Art Logik in die Naturwissenschaft einzuführen versucht. So hören wir ihn sagen: „Der Naturkundige kennt nur Körper und Eigenschaften der Körper; was darüber ist, nennt er transcendent, und die Transcendenz (d. h. das Übersinnliche) betrachtet er als eine Verirrung des menschlichen Geistes." Es verirrt sich also der Geist, der nicht existiert; ebenso wie der Bodhisattva, der nicht existiert, die Wesen, die nicht existieren, in das Nirvâna führt. Sapienti sat!

Wir wollen lieber uns erinnern, daß das Wesen des Bewußtseins in dem Ausspruche desselben: „Ich bin Ich und nicht das Object und das Object ist nicht Ich, sondern das Object" beruht; auch das principium contradictionis in diesem Satze seinen einzigen Halt hat. Wenn das Bewußtsein nach Hartmann lediglich eine Täuschung, ja das Resultat des Wahnsinns oder vielmehr der Wahnsinn selber ist, so gilt das Nämliche auch von dem principium contradictionis. Damit hört aber alles Denken auf, nicht nur das bewußte, sondern auch das unbewußte; denn auch das Alleins, das Unbewußte bedient sich desselben sans gêne ganz offen. Übrigens widmet unser Philosoph dem Unterschiede von bewußter Geistesthätigkeit ein ganzes langes Capitel, ohne dem Satze des Widerspruchs für die unbewußte Geistesthätigkeit die Geltung abzusprechen. Da ist die Sautrântika schon weit consequenter. Sie hat Position, Negation und Conjunction, oder eigentlich Verneinung der beiden Vordersätze z. B. 1) Die Welt ist begränzt, 2) Die Welt ist nicht begränzt, 3) Die Welt ist weder begränzt noch nicht begränzt.

Hartmann dagegen erzählt uns nur, daß die unbewußte Intelligenz weder erkrankt noch ermüdet — Behauptungen, wie wir sie von einem ehemaligen Königlich Preußischen Officier nicht anders

erwarten konnten, und wie sie Melissus, der treffliche Nauarch gleichfalls aufgestellt hat. Auch darin ist der Lieutenant v. Hartmann einem großen Seehelden gefolgt, daß er an seinem Unbewußten den Mangel des Gedächtnisses rühmt. Ich meine nämlich den Themistokles, von dem Cicero de oratore II. 74 berichtet, daß er einem Lehrer der Mnemonik geantwortet habe: gratius sibi illum esse facturum si se oblivisci quae vellet quam si meminisse docuisset. Das Unbewußte ist also ein Wesen, welches die ganze Zukunft kennt, ohne Etwas von der Vergangenheit zu wissen. Schon Lichtenberg erklärte, daß ein denkendes Wesen sehr wohl möglich sei, dem es leichter ist, das Zukünftige zu sehen als das Vergangene. Was ist nicht Alles in abstracto möglich und was hält man nicht Alles für möglich! Ob es der „witzige" Herr Lichtenberg auch für möglich hält, einen Glacéehandschuh über einen Fausthandschuh zu ziehen? Ich entsinne mich nicht gleich, ob ich in seinen vermischten Schriften unter den Bemerkungen vermischten Inhalts darüber Etwas gelesen habe. Weiter erfahren wir, daß alle bewußte Vorstellung die Form der Sinnlichkeit habe, während das unbewußte Denken nur von unsinnlicher Art sein könne. Ferner irre das Unbewußte ebenso wenig, wie es je schwanke und zweifle, da es keine Zeit zur Überlegung brauche, sondern das Resultat momentan zu erfassen im Stande sei. Schließlich wird uns wiederholentlich eingeschärft, daß im Unbewußten Wille und Vorstellung in untrennbarer Einheit vorhanden sind, während das Bewußtsein eben in der Emancipation der Vorstellung von dem Willen besteht. Nebenher hören wir noch über die Beschaffenheit des Unbewußten, daß es allweise sei — eine Eigenschaft, die entweder als ein Raub aus den religiösen Vorstellungen der Völker über die Gottheit, oder als ein Anthropomorphismus bezeichnet werden muß. Hat es doch öfter den Anschein, als ob das Unbewußte das Alles im Superlativ sein soll, was in den Leistungen des menschlichen Bewußtseins als irgend bedeutsam und werthvoll hervortritt. —

Nun sollte man glauben, daß bei der Allweisheit des Unbewußten die Welt von vorzüglicher Beschaffenheit sein müsse, allein unser Philosoph des Unbewußten belehrt uns, daß nur das „Was und Wie" der Welt der weisen Vorstellung seinen Ursprung verdanke, daß dagegen das „Daß" der Welt lediglich von dem großen Dummerian dem Willen herrühre, ohne daß die allweise Vorstellung bei diesem Acte betheiligt gewesen. Dieser Satz soll (Schellings po-

sitive Philosophie S. 16) identisch sein mit dem Leibnitzschen Ausspruche, daß der göttliche Wille die Ursache der Wirklichkeit, der göttliche Verstand die Quelle der Möglichkeit der Dinge sei. Gegen Leibnitz hat bekanntlich Schopenhauer den ganz richtigen Einwand erhoben, daß selbst wenn man annehmen wolle, die bestehende Welt sei unter allen möglichen die beste, damit noch lange keine Ehrenrettung Gottes zu Stande komme, da Gott auch Schöpfer der Möglichkeiten sei. In gleicher Weise können wir auch hier keine Exculpierung der Idee gewinnen. Wären die Möglichkeiten besser ausgefallen, so hätte es wenig oder Nichts geschadet, daß der alogische Wille die Existenz derselben gesetzt hätte. Oder hat die allweise, sinnige Vorstellung absichtlich ihre strahlenden Augen in undurchdringliches Dunkel gehüllt, um nicht besser zu erscheinen als ihr lieber Gemahl, der blinde Wille, dieser große Dummerian? So machte es wenigstens die Indische Königin Gandhari, wenn sie sich mit ihrem blinden Gemahl Dhribaratshtra öffentlich zeigte. Die Welt ist demnach unserem Philosophen ohne Zweifel die allerbeste, die es geben könne, aber ihr Nichtsein sei gleichwohl ihrem Sein entschieden vorzuziehen; denn ihre Existenz ist der unvernünftigste faux pas, der je begangen ist, begangen von einem verantwortungslos unzurechnungsvollem Wesen. —

Was den metaphysischen Beweis betrifft, den Hartmann für den Leibnitzschen Satz, daß die bestehende Welt die beste von allen möglichen Welten sei beibringt, so müssen wir zunächst einem Monisten de pur sang, wie doch Hartmann einer sein will, das Recht bestreiten, von möglichen Welten zu sprechen. Die bestehende Welt und sein Unbewußtes sollen doch völlig identisch sein, und Beide zusammen machen ihm das All aus. Auf diesem Standpunkte gibt es aber nichts Anderes als dasjenige, was eben existiert. Es gibt nur das eine Unbewußte und dasselbe kann vor der Emanation des erscheinenden Weltphänomens auch eben nur diese eine Welt in der Form des Idealen oder des Vorstellens als Inhalt besitzen. Die Idee kann keine verstohlenen Möglichkeiten verbergen, sondern nur auf die Eine Weise in die Erscheinung treten, auf die sie es wirklich thut. Es konnte also auch keine Wahl zwischen zwei oder mehreren möglichen Welten stattfinden.

Fürs Andere müssen wir wiederholentlich daran erinnern, daß der Begriff einer Welt nur dadurch entsteht, daß wir der supernaturalistischen Einheit Gottes auch die sinnlich wahrnehmbaren Objecte

als ein Ganzes gegenüber zu stellen gezwungen sind. Wer einen außerweltlichen Gott läugnen will, muß auch die Existenz der Welt nicht behaupten wollen. Es gab freilich eine Zeit, wo Hegel in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie den Spinoza gegen den Vorwurf des Atheismus durch die Behauptung vertheidigen konnte, daß er vielmehr dem Akosmismus huldige. Eine erstaunliche Vertheidigung! Als ob nicht jeder einiger Maßen consequente Atheist zugleich Akosmist sein muß? J. E. Horn (Spinozas Staatslehre 1863 pag. 12) bezichtigt den Begründer der absoluten Philosophie hier geradezu einer leeren Wortspielerei, weil der Spinozismus entweder Atheismus und Akosmismus oder keines von Beiden sei. —

Was aber den zweiten Theil des geistreichen Paradoxons betrifft, wonach es besser wäre, wenn diese beste unter allen möglichen Welten gar nicht da wäre, so fragt Haym mit Recht (Preußische Jahrbücher Band 31. S. 258): „Wem schwindelt nicht bei der Zumuthung, die Existenz der Welt mit ihrer Nichtexistenz zu vergleichen?“ Der Grund dieses Schwindels ist einfach dieser, daß wir uns nämlich gar nicht die ganze Welt wegdenken können. Wo bleibe ich denn selbst, wenn die ganze Welt nicht ist? Wer die ganze Welt hinwegdenkt, der muß auch alle übrigen Menschen hinwegdenken. Was aber dem Einen Recht ist, das ist dem Anderen billig. Denke ich einen jeden Menschen hinweg, so kann auch ein Jeder wiederum mich hinwegdenken. Will ich also die ganze Welt wegdenken, so werde ich nothgedrungen auch mich selbst hinwegdenken müssen. Da hört denn aber sofort alles Denken auf; denn es gibt weder ein Object, das gedacht wird, noch ein Subject welches denkt. Wenn wir glauben, die ganze Welt hinwegdenken zu können, so sind wir in einer Täuschung befangen, die auf einem Mißverstande über die Beschaffenheit unseres Bewußtseins beruht. Es ist ganz ähnlich, als wenn ich mich irgendwohin denke. O, ich weiß wohl, daß ich mich ganz leicht im Nu auf die Vesta oder die Venus, oder auf das Haupthar der Berenice hinauf schwingen kann: Geschwindigkeit ist eben keine Hexerei. Aber man frage mich nur nicht, welche Farbe das Haupthar der Berenice hat, oder nach welcher Mode es frisiert ist. So wenig ich das anzugeben vermag, so wenig weiß ich den Zustand zu schildern, der dann existierte, wenn keine Welt bestünde.

Hiemit hängt noch ein anderer Gedanke des Herrn von Hartmann zusammen, der aus derselben Quelle des Irrthums geflossen ist. Unser Philosoph hält es nämlich für höchst wunderbar, daß

überhaupt Etwas existiere. Schon Diderot meinte, daß die Frage, warum überhaupt Etwas existiere, diejenige sei, welche den Philosophen am Meisten in Verlegenheit setze. So wenig wir zugeben können, daß Robinet, wie er sich einbildet, mit seinem ganzen Systeme auf diese Frage geantwortet habe; ebenso sehr müssen wir uns dem Frankfurter Eremiten anschließen, wenn er läugnet, daß die Existenz das punctum pruriens sei, welches das Staunen der Philosophie hervorrufe. Ein Zustand, in welchem überhaupt Nichts vorhanden ist, kann gar nicht gedacht werden. Jeder Frager nimmt schon an dem beneficium existentiae Theil; und wenn überhaupt erst Etwas existiert, und wäre es selbst nur der leiseste Schimmer von dem Schatten eines Sonnenstäubchens, so kommt es schon auf eine Hand voll Noten mehr oder weniger nicht mehr an.

Gleichwohl hat die Kritik diese Partie der Philosophie des Unbewußten für eine imposante Schöpfung und für die Ausgeburt eines kühnen Denkens erklärt. Welche Widersprüche vermag doch unsere widerspruchsvolle Zeit in sich aufzunehmen und zu verdauen. Nun, guten Appetit! Es ist nicht lange Zeit her, als unter den Kaulbachschen Bildern ein Christophorus mit der Unterschrift erschien:

Christophorus trägt Christus,
Christus trägt die ganze Welt;
Sag, wohin Christophorus
Hat seinen Fuß gestellt?

Während hier der Bildungsphilister, der sich zur Zeit gern geflissentlich als enragierten Culturkämpfer geriert — es geht ja gegen den Katholicismus, der nach Hartmann ganz allein das Christenthum in seiner reinen Form darstellt — in ein colossales Gelächter ausbrach, das einem Homerischen Helden alle Ehre gemacht hätte, staunt man das Hartmannsche Dogma, wonach die Nichtexistenz der Welt ihrer Existenz vorzuziehen sei, als eine großartige Errungenschaft des 19. Jahrhunderts an, ohne zu bedenken, daß es für Christophorus einen Platz gibt, auf dem er ganz sicher thronen kann: nämlich das Tintenfaß des Herrn v. Hartmann, aus welchem uns dieser Miserabilist den Zustand der Nichtexistenz der Welt in seiner Vorzüglichkeit schildert. Um einen Vergleich zwischen der Existenz und Nichtexistenz der Welt anzustellen, müßten wir im Stande sein, einen Standpunct außerhalb der Welt als Observationsbasis zu gewinnen. Von Archimedes lesen wir, daß er sich anheischig machte, die Welt aus ihren Angeln zu heben. Würde er sich heute mit seiner Petition

δός μοι ποῦ στῶ an den Magiſtrat von Spreeathen wenden, ſo würde derſelbe ihm mit Attiſcher Urbanität das Hartmannſche Tintenfaß zeigen, und hinzufügen: ἰδοὺ καὶ τὸ πήδημα, um es ihm zu ſeiner phyſikaliſchen Vorſtellung gratis zu offerieren. Das Hinwegdenken der ganzen Welt iſt ebenſo eine Täuſchung, wie es eine Täuſchung iſt, wenn ich mich irgend wohin denke, und zwar eine Täuſchung, die nur dadurch möglich iſt, daß unſer Bewußtſein in ſupernaturaliſtiſcher Weiſe über die Schranken der Natur hinaus gehoben iſt.

So ſehen wir uns denn wieder in die Poſition des Peſſimismus Schopenhauers zurückgeworfen. Daß aber in der Welt die Summe der Luſt von der Unſumme der Unluſt beträchtlich überboten wird, dafür tritt unſer Miſerabiliſt einen langen empiriſchen Beweis an. Hier müſſen wir es zuvörderſt als einen erheblichen Fortſchritt in der Philoſophie bezeichnen, daß Herr v. Hartmann den einzigen begriffsmäßigen Zweck alles Daſeins in die Glückſeligkeit ſetzt. Wir glauben darin die Offenbarung des tiefſten und heiligſten Bedürfniſſes der Menſchheit zu ſehen, ein Wiedererwachen der durch die Sünde verdunkelten und unterdrückten Sehnſucht nach dem verlorenen Paradieſe erkennen zu können — jener Sehnſucht, die bisher nur durch den Rauſch ſelbſtgeſchaffener Weisheit und die Verblendung ſelbſtgeſchaffener und ſelbſtgefälliger Cultur übertäubt und in die dunkelen Tiefen des Bewußtſeins zurückgedrängt worden iſt, wo ſie inzwiſchen zu einem Alles zerſtörenden und vernichtenden Ungeheuer heranreifen und heranwachſen zu wollen droht. Freilich iſt Herr v. Hartmann noch weit entfernt von der Auffaſſung, die jenen Römiſchen Kerkermeiſter (Apoſtelgeſchichte XVI. 30) zu der Frage bewog: „Was ſoll ich thun, daß ich ſelig werde?“ Der Hartmannſche Eudämonismus ſtammt nicht ein Mal aus den Gärten Epikurs. Noch weit weniger finden wir natürlich, daß bei dem Philoſophen des Unbewußten das Glückſeligkeitsprincip in der veredelteren und gleichſam idealeren Geſtalt aufgeſtellt iſt, welche der Philoſoph von Sansſouci, Zollikofer, Rochefoucault u. A. demſelben gegeben haben. Sein Eudämonismus iſt ein Franzöſiſches Gewächs und entſproſſen dem Boden, den die Guillotine mit Blut gedüngt hatte. So rief Saint-Juſt am 13. Nivose II aus: „Europa möge erfahren, daß ihr auf dem Franzöſiſchen Boden keinen Unglücklichen mehr leiden wollt! Das Glück iſt ein neuer Gedanke in Europa!“ Wir werden uns daher auch nicht zu wundern haben, wenn wir ſehen werden, wie unſer Miſerabiliſt die Waffen, womit er ſeine Auffaſſungsweiſe ver-

ficht, aus der Rüſtkammer der landläufigen Anſichten entnimmt, welche bei den Alltagsmenſchen von Glück und deſſen Kehrſeite zu courſieren pflegen. Dagegen vermiſſen wir jeglichen Nachweis, wie unſer Miſerabiliſt zu dem Begriffe der Glückſeligkeit überhaupt gekommen iſt. Aus der Welt der Erſcheinungen kann derſelbe nicht gut durch Abſtraction gewonnen ſein, da uns dieſe Nichts als Jammer und Schmerz, Elend und Leid, Unluſt und Pein in tauſend und aber tauſend Geſtalten entgegenhält. Eine Idee d. h. ein auf myſtiſche Weiſe ſeitens des Unbewußten dem Menſchen zu Theil gewordener Gedanke kann die Glückſeligkeit ebenſowenig ſein, da das Unbewußte ja ſelber das elendeſte Weſen iſt, das ſich denken läßt. Unter den Hartmannſchen Vorausſetzungen müßte der Menſch mit der Welt und ſeinem Looſe völlig zufrieden ſein. Iſt er doch ſelbſt nur ein Theil dieſer Welt; und wenn dieſe auch noch ſo ſchlecht iſt, wie ſie will, ſo würden doch Welt und Menſchen auf das Genauſte zuſammenpaſſen. Wie ſollten ſie nun mit der Welt wegen deren Schlechtigkeit zerfallen? Woher ſollten ſie ein Streben über dieſe ſchlechte Welt hinaus empfangen haben? Da ſie ſelber Nichts als ein Theil der Welt ſind, ſo wäre das ja ein Streben über ſich ſelbſt hinaus. Ein Sinnen, Trachten und Streben über ſich ſelbſt hinaus iſt aber die reinſte contradictio in adjecto. Ja wie kommt der Menſch nun bloß zu dem Begriffe der Glückſeligkeit? und wie Herr v. Hartmann überhaupt nur dazu die Welt zu beurtheilen, geſchweige zu tadeln — er, der doch weiter Nichts als ein gewollter Gedanke resp. Willensact des Unbewußten iſt? Wie konnte ein Mann von der anerkannten Beſcheidenheit unſeres Philoſophen ſich darüber täuſchen, daß ihm auf ſeinem Standpunkte eine Beurtheilung der Welt gar nicht zuſteht? Daß er ſeine Leſer täuſcht, iſt natürlich und leicht begreiflich, da dieſe eben ſämmtlich — ſie mögen es eingeſtehen oder läugnen — bewußt oder unbewußt auf dem ſupernaturaliſtiſchen Standpunkte ſtehen. Nur uns Supernaturaliſten ganz allein und ausſchließlich ſteht das Privilegium zu, den Weltſchöpfer vor unſeren Richterſtuhl zu laden. Nun weiß ich freilich, daß wir in einer Zeit leben, wo die alten Waſchweiber obenauf ſind, die alle Gegenſätze verwaſchen und das Geſchäft der Gränzverwiſchung zwiſchen den heterogenſten Gebieten auf das Gefliſſentlichſte betreiben; auch weiß ich, daß dieſe unſere Zeit alle Privilegien desavouiert, und jene meine Äußerung daher dem Vorwurfe ſupernaturales Hochmuthes neue und willkommene Nahrung geben wird:

allein ich bin ein geborner Oſtpreuße und bei den Oſtpreußiſchen Ständen pflegten über ihren Privilegienbriefen die Worte zu ſtehen: Turpe est homini nobili jura sua ignorare. Es iſt mir angenehm hier an den Ausſpruch eines mir ſonſt nicht gerade ſehr ſympatiſchen Mannes erinnern zu können. Sayez-clair et tout se trouvera ſagte Napoleon Buonaparte. Wie jene Indiſche Frau zu Dſchinggiſchan ſagte: „Wenn du uns nicht ſchützen kannſt, warum haſt du uns denn erobert?“ ſo können auch wir Supernaturaliſten, und wir ganz allein, an den Weltenſchöpfer die Frage richten: „Konnteſt du uns und die Welt nicht anders ſchaffen? Warum müſſen wir leben mit dieſem inneren Elende in dem Prunke des Erſcheinens? Und wenn wir es müſſen und du uns nicht anders ſchaffen konnteſt, warum haſt du denn nicht lieber die ganze Schöpfung unterlaſſen, da du uns nicht brauchteſt weder zu deinem Bewußtſein noch zu deiner Wonne, geſchweige zu deiner Erlöſung?“ So können wir fragen, und ſo würden wir fragen, wenn es nicht eine Schande für uns wäre, die Antwort nicht zu wiſſen. Ach, es iſt eine gar ſchmerzliche Antwort und es wird mir ſauer, ſie hier herzuſetzen. Sie lautet ungefähr ſo: „Freilich konntet ihr nicht Gott ſelber ſein, aber ich bot euch die Gemeinſchaft mit mir, in der ihr die höchſte Fülle der Seligkeit hättet haben und genießen können. Ja, eure Ureltern haben ſie wirklich genoſſen. Aber ihr wolltet dieſe Gemeinſchaft nicht; es ſchien eurer Stammmutter Eva plauſibler, ihr und ihrer Nachkommen Schickſal in die eigne Hand zu nehmen. Ihr tragt ſelbſt die Schuld eures Elends; und um die verlorene Glückſeligkeit wieder zu gewinnen, habe ich euch zu wiederholten Malen meine verſöhnende Hand geboten. Habt ihr ſie nicht jedes Mal bisher in eigener Klugheit und Selbſtgenügſamkeit zurückgewieſen?“ Und weil dieſe Antwort nur leider zu wahr iſt, deshalb eben iſt das Loos der Menſchheit ein ſo gräßlich elendes: denn Boëthius (de cons. philos. II. 4) hat vollkommen Recht, wenn er ſagt: In omni adversitate fortunae infelicissimum genus est infortunii fuisse felicem.

Mit dem empiriſchen Beweiſe, den Hartmann für das Elend des Daſeins antrit, hat er übrigens nur eine Forderung erfüllt, die Schopenhauer bereits geſtellt hatte. „Ehe man ſo zuverſichtlich,“ ſagt dieſer Peſſimiſt, „ausſpricht, daß das Leben ein wünſchens- und dankenswerthes Gut ſei, vergleiche man einmal gelaſſen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Menſch in ſeinem Leben genießen kann mit der Summe der nur irgend mög-

lichen Leiden, die ihn in seinem Leben treffen können. Ich glaube die Bilanz wird nicht schwer zu ziehen sein." Diese Bilanz hat unser Miserabilist gezogen; und diese Partie seines Werkes dürfte nicht wenig dazu beigetragen haben, seinen Leserkreis zu erweitern. Wissenschaft und Kunst, Philosophie und Poesie haben lange genug mit den Schmerzen und Leiden der Menschheit, mit ihren tragisch zerstörenden Kämpfen ein frevelhaftes Spiel geführt; ja sie haben geprunkt mit unseren Lastern und Verbrechen, mit den Übeln und mit der Sünde, während ein Jeder es tief in seiner Brust fühlte, daß diese Spanne unseres Daseins mit allen Mühen und Qualen, allen Verirrungen und Sünden, allen Gebrechen und Verbrechen, Schmerzen und Leiden, mit der nie schweigenden Sehnsucht nach Befriedigung unseres Verlangens nach Glückseligkeit und der immerwährenden Leere der Nichtbefriedigung, dem wachsenden Überdrusse und dem zunehmenden Ekel jenen wissenschaftlichen und künstlerischen Prunk längst Lügen strafte und die Herrlichkeit der Welt und Menschheit als ein leeres Gaukelspiel darstellte. Die Reaction gegen diesen Frevel konnte nicht gut ausbleiben; und dieser Reaction verdankt Hartmann seinen Beifall, wenn er uns mit Livianischer Breite und Redseligkeit das Elend und die Übel dieser Welt beschreibt. Jeden Genuß und jedes Vergnügen analysiert er mit einem beneidenswerthen Scharfsinne bis auf das Gerippe von Tand und Eitelkeit. Jeden Gegenstand verfolgt er so lange mit dem Mikroskope, bis er daran einen ekelhaften Bestandtheil erblickt hat. So erscheint ihm die Welt wie ein optisches Theater, wenn die Kerzen niedergebrannt und erloschen sind und der lichte Sonnenstrahl des hellen Tages den Lumpenplunder beleuchtet. Jeder Lust weiß Hartmann eine Unlust anzuhängen. Bisweilen fühlt man sich unwillkürlich in die Frösche des Aristophanes versetzt, wo Äschylus sich anheischig macht, jedem Trimeter der Euripideischen Prologe ein Widderfell, ein Salbgefäß oder einen Habersack anzuhängen. Bisweilen erinnern uns die Ausstellungen, die unser autodidaktisch gebildeter Berliner Philosoph an dem Weltphänomene hervorhebt, an den Philosophus autodidactus, wo Ebn Tophail (§. XIII) von Hai Ebn Yockdhan berichtet: „Er betrachtete die Ausgänge, durch welche die Thiere ihren Unrath von sich geben und fand, daß dieselben alle bedeckt waren, und zwar bei denjenigen mit einem Schwanze, bei welchen der Ausgang größer; mit Haren aber oder dergleichen Etwas, bei welchen er weniger groß oder geringer ist. So fand er auch, daß bei ihnen die Scham

mehr als bei ihm zugedeckt war." „Das waren lauter solche Sachen," fährt der Philosoph aus Marokko im §. XIV fort, „welche ihm sehr schmerzlich fielen und ihm großen Jammer verursachten." Bisweilen scheinen die Argumente, durch die Hartmann das Weltelend beweisen will, nach der Anleitung aufgesucht zu sein, welche Quintilian für den Redner gegeben hat: Si non possunt valere, quia magna sunt, valebunt, quia multa sunt. Singula levia sunt et communia, universa tamen nocent, etiam si non ut fulmine tamen ut grandine. Dieser Wortbagel ist wohl gemeint, wenn Michelet (a. a. O. S. 98 u. 99) von der überredenden Schreibart unseres Miserabilisten spricht, die ihn, obschon er ein leidlich sanguinischer Mann sei, der sich nicht so leicht Etwas anfechten lasse, auf ein Par Tage nach der Lectüre dieses Capitels gründlich melancholisch gemacht habe. Und doch wie leicht wäre es unserem Miserabilisten gewesen seine Anschauungen auch in anderer Weise durchzuführen. Lassen wir unsere Augen auch nur einen kurzen Moment auf der Welt und der Menschheit weilen — gleich ist es, als ob ein Nebel von Thränen sie einhüllen wollte, damit wir nicht Alles sehen, was da zu sehen ist. Es ist viel, viel Trauriges da zu sehen!

Wie aber alles Bestehende ein Resultat der Liebe ist, so ist sie es vorzugsweise, die Hartmann benutzt, um uns daran das Elend des Daseins auszumalen — sie, von der Schiller sagt:

Reizend betrügt sie die glücklichen Jahre,
Die gefällige Tochter des Schaums;
In das Gemeine und traurig Wahre
Webt sie die Bilder des goldenen Traums.

Was die Pein betrifft, die die Liebe dem Manne bereitet, so beruft sich Hartmann auf Kant, der in seiner Anthropologie sagt: „Nach der ersteren (der Naturepoche seiner Entwickelung) ist er im Naturzustande wenigstens in seinem fünfzehnten Lebensjahre durch den Geschlechtsinstinct angetrieben, seine Art zu erzeugen und zu erhalten. Nach der zweiten (der bürgerlichen Epoche der Entwickelung) kann er es (im Durchschnitte) vor dem zwanzigsten schwerlich wagen. Denn wenn der Jüngling gleich frühzeitig genug das Vermögen hat, seine und seines Weibes Neigung als Weltbürger zu befriedigen, so hat er doch lange noch nicht das Vermögen, als Staatsbürger sein Weib und Kind zu erhalten. Er muß ein Gewerbe erlernen, sich in Kundschaft bringen, um ein Hauswesen mit seinem Weibe anzufangen; worüber aber in der geschliffeneren Volksklasse auch wohl das

fünfundzwanzigste Jahr verfließen kann, ehe er zu seiner Bestimmung reif wird. Womit füllt er nun diesen Zeitraum einer abgenöthigten und unnatürlichen Enthaltsamkeit aus? Kaum anders als mit Lastern!" Und wenn der Mann endlich (meistens viel später als der Königsberger Weise annimmt) sein Ziel erreicht hat — was dann?

„Zuletzt nach langem, langem Streben
Hat er sein Ziel mit kalter Hand erfaßt.
Jetzt komme Glück, ruft er, jetzt laß uns leben;
Allein das wahre Glück ist dann für ihn verblaßt."

Es ist schade, klagt Hartmann, daß es keine statistischen Tabellen darüber gibt, wie viel Procent aller Liebesverhältnisse in jedem Stande zu einer Ehe führen. Man würde über die geringe Procentzahl erschrecken. In der größten Mehrzahl der Fälle erreicht die Liebe ihr Ziel nicht, und nur ein geringer Theil aller Liebesverhältnisse läuft in den Hafen der Ehe ein. Die allerwenigsten Herzensbündnisse umschlingt der Myrthenkranz der Vereinigung, die meisten tragen die Dornkrone der Entsagung.

Sie stand am kleinen Fenster.
Las sie den Brief? — das Buch? —
Sie sah mich die Straße kommen,
So bleich wie ein Leichentuch.
Sie wandte sich zur Seite,
Damit sie mich nicht seh —
Da rief ich bitter weinend:
Ade Vielliebchen Ade!

Ja; Herr v. Hartmann kennt jene Mädchenblumen, welche durch den Siroccohauch glühender Küsse geknickt, unter des Eros flammenden Pfeilen dahinwelken und verdorren! Und wer könnte sie nicht? — „Wie viel ehelicher und häuslicher Frieden," fährt unser Philosoph fort, „wird nicht durch die sich einschleichende Liebe zerstört! Welch colossale Opfer an sonstigem individuellen Glück und Wohlsein fordert nicht der unselige Geschlechtstrieb! Vaterfluch und Ausstoßung aus der Familie, selbst aus dem Lebenskreise, in die man eingewurzelt ist, nimmt Mann oder Mädchen auf sich, um sich nur dem Geliebten zu vereinen. Die arme Näherin oder Dienstmagd, die ihr freudenloses Dasein im Schweiße ihres Angesichtes fristet, auch sie fällt eines Abends dem unwiderstehlichen Geschlechtstriebe zum Opfer; um seltener, kurzer Freuden willen wird sie Mutter und hat die Wahl entweder Kindesmord zu begehen oder den größten Theil ihres für

sie allein kaum ausreichenden Erwerbes auf die Erhaltung des Kindes zu verwenden. So muß sie Jahre lang Sorge und Noth mit dreifacher Härte tragen, wenn sie sich nicht einem Lasterleben in die Arme werfen will, das für die Jahre der Jugend ihr einen müheloseren Erwerb sichert, um sie nachher einem um so schrecklicheren Elende zu überliefern. Und das Alles um das Bischen Liebe!" Es ist wahr: hier in den schweigenden Tiefen der Menschenbrust werden die schwersten Kämpfe gekämpft und die herrlichsten Siege errungen — Kämpfe und Siege, von denen die Weltgeschichte keine Notiz nimmt — die Weltgeschichte, von der ein Schiller verkehrter Weise behaupten konnte: die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

So groß aber auch die Zahl der Leiden und Übel ist, der Tod ist unserem Philosophen kein Uebel; denn der damit verknüpfte Schmerz fällt ja nicht in das Leben und würde nicht mehr als der gleiche Schmerz in Krankheiten gefürchtet werden, wenn nicht daran das Aufhören der individuellen Existenz geknüpft wäre, was nicht mehr empfunden wird, also doch erst recht kein Übel sein kann. Hartmann vertritt hier ungefähr die Meinung, die sich in jenem kleinen Sinngedichte ausspricht:

Vom Tode nicht ein leises Wort.
Er schlägt den frohen Muth nur nieder!
Sind wir, so ist er nicht, ihr Brüder;
Und ist er da, so sind wir fort.

Es ist dies derselbe Gedanke, den Cicero (Tusc. disp. lib. I. c. 38) folgendermaßen übersetzt: Ut nihil pertinuit ad nos ante ortum, sic nihil post mortem pertinebit. In quo quid protest esse mali, quum mors nec ad vivos pertineat nec ad mortuos? Alteri nulli sunt, alteros non attingit. Dieser Auffassung liegt die Erwägung zu Grunde, daß der Tod die Zeit bloß in einem Punkte berührt, der kleiner ist, als jedes Zeitmaß: er ist entweder noch nicht oder er hat schon aufgehört zu sein. Durch unsere moderne Zeit geht überhaupt der Zug, den Tod mit immer günstigeren Augen anzusehen. Ludwig Feuerbach hat diesem Könige der Schrecken einen langen Hymnus gewidmet, aus dem ich nur folgende Verse anführen will:

Es zieht mich fort von diesem Leben,
Daß ich dem Nichts mich thu ergeben.
Die alte Fabel lehret zwar,
Ich käme zu der Engel Schar!
Doch das ist Wahn der Theologen,
Die uns von jeher angelogen.

Drum liebes Ich, ade! ade!
Auf ewig hin! o weh, o weh!
O liebe Seele jammere nicht,
Wenngleich das Ich zusammenbricht.

Ja Feuerbach setzt den Tod geradezu auf den Thron Gottes, nachdem er diesen von da heruntergeworfen. Er sagt: „Der zeitliche, sinnliche Tod setzt als seinen Grund einen unzeitlichen, übersinnlichen Tod voraus. Dieser ewige, übersinnliche Tod ist — Gott. —

Herr v. Hartmann aber begnügt sich nicht damit, uns bloß ganz einfach die Corruptionsseite des Weltphänomens vorzuführen, sondern seine Darstellung verläuft auch in eine phänomenologische, historisch-dialektische Beweisführung. Die schneidende Kritik aller Lebensillusionen stuft sich nämlich bei ihm in drei Stadien ab. In dem ersten Stadium wird das Glück als ein auf der jetzigen Entwicklungsstufe der Welt, also im diesseitigen Leben, dem heutigen Individuum erreichbares gedacht. Im zweiten Stadium wird das Glück als ein dem Individuum in einem transcendenten Leben nach dem Tode erreichbares gedacht. Das erste Illusionsstadium umfaßt das sogenannte Alterthum, das Kindesalter der Menschheit, das zweite Illusionsstadium beginnt mit dem Auftreten des Christenthums und umfaßt das Mittelalter, die Jünglingszeit der Menschheit. Dann folgt das dritte Stadium der Illusion. Haym sagt (S. 277 a. a. O.) darüber: „Wir sind außer Stande, unserem Verfasser in das dritte Stadium der Illusion zu folgen, das er sich als die Periode zurecht construiert hat, in welcher das Glück zwar wieder im Diesseits, aber jedoch nicht in der Gegenwart und im Individuum, sondern in dem dereinstigen Gesammtzustande der Welt, in der Zukunft des Weltprocesses gesucht werde. Wir sagen: zurechtconstruiert. Denn wenn etwa sporadisch diese Ansicht von dem Einen oder dem Anderen gehegt werden sollte, so würde dies doch schwerlich ausreichen, von einer Periode zu reden und den Beginn dieser Periode in die moderne, in unsere eigene Zeit zu verlegen. Mit der beabsichtigten historischen Dialektik sieht es also recht windig aus. Weil diese drei Stadien dem Verfasser als eine zweckmäßige Stufenleiter für die Erreichung seines eigenen Standpunktes erscheinen, weil die erste und zweite Stufe sich zur Noth als die Weltanschauung bestimmter Epochen nachweisen lassen, so wird der historische Dialektiker flugs zum Propheten.“ Ganz abgesehen davon, daß sich eine ähnliche Abstufung

bereits bei Max Stirner zeigt, gemahnen mich diese Illusionsstadien an vergangene Tage — nämlich an Vergangene Tage von Karl Gutzkow (Frankfurt a/M. 1852). Eigentlich haben wir es hier mit einer Consequenz zu thun, wie sie sich allmählich aus Kants kategorischem Imperativ oder vielmehr der Folgerung, welche der Königsberger Weise daraus zog, ergeben mußte. Bekanntlich soll der kategorische Imperativ die Tugend unmittelbar als eine absolute Nothwendigkeit gebieten. Daß die Tugend nur dazu da sein könne, um uns glücklich zu machen, hielt Kant für ebenso ausgemacht, wie der Philosoph Sappi in Tiecks Zerbino. Er fand aber, daß Tugend und Glück nicht immer in Proportion stehen; daß die schwarzen und die weißen Loose nach einem ganz anderen Distributionsmodus vertheilt sind und der Edele oft dornvolle Pfade wandelt. Auf diese vielfach vermißte Proportionalität zwischen „gut" und „glücklich" postulierte Kant einen Gott, der in einer jenseitigen Welt das empirische Mißverhältniß zwischen Tugend und Glück ausgleicht, die Tugend belohnt und das Laster bestraft. Nun war er allerdings ein großer Mann, unser Kant, ja Einer der größten, die die Weltgeschichte aufzuweisen hat; allein es stehet geschrieben (Ps. 62, 10): „Große Leute fehlen auch" und auch das Sprichwort: „Großen Leuten widerfährt keine gemeine Thorheit" wird oft zu Schanden. Es war jedesfalls ein großer Irrthum, die Existenz Gottes auf die Moral, statt die Moral auf die Existenz Gottes zu gründen. Würde es nicht gegen alle Rechtsgrundsätze verstoßen, den Gesetzen eine rückwirkende Kraft zu verleihen, so müßte man Kants Verfahren nicht nur einen Irrthum, man müßte es ein Vergehen nennen — ein offenbares Vergehen gegen §. 169 St. G. B., indem Kant, um mit Rud. Matthäi zu reden, die Tochter zur Mutter machte und so den Personenstand veränderte. Mit Recht sagt Washington: „Ohne Religion kann die Sittlichkeit nicht bestehen". Wo ist denn die Nothwendigkeit der Tugend, wenn es keinen Gott gibt? Dieses künstliche ὕστερον πρότερον fällt in sich selbst zusammen; denn der Umstand, daß der Lasterhafte hier auf Erden oft glücklich, der Tugendhafte elend lebt, hebt diese Nothwendigkeit zur Tugend ja geradezu wieder auf. Gibt es keinen Gott, der die Gerechtigkeit und die Heiligkeit ist — wozu alsdann die Nothwendigkeit der Tugend? Gibt es keinen Gott, dann gibt es eben Nichts weiter als die Natur, als die Welt. Der Bestand der Welt ist alsdann das letzte, Alles tragende Fundament. Die Welt aber wird

deshalb nicht zu Grunde gehen, wenn es dem Lasterhaften gut und dem Tugendhaften schlecht geht. Ist es etwa ein Geheimniß, oder kann es nicht Jeder tagtäglich an sich selbst erfahren, daß es seine Fehler und Laster sind, die ihm das Fortkommen in der Welt erleichtern, während seine Tugenden es ihm erschweren? Es mag dabei meinethalben immerhin eine Gränze geben, die das Laster nicht überschreiten darf, ohne einer empfindlichen Reaction zu begegnen. Jedesfalls ist diese Gränze doch sehr elastisch; und wenn der Lasterhafte nur schlau genug ist, alle ihm günstigen Umstände und Vortheile auszubeuten, so kann er schon ziemlich weit gehen, ehe sich die Reaction gegen ihn zu erheben beginnt. Regt sie sich aber auch gegen ihn und erdrückt ihn sogar — was thut es? Die Welt besteht nach wie vor.

„Und die Sonne Homers, siehe sie lächelt auch uns."

Welch eine weite Kluft zwischen dem Wohlbefinden der Welt und der Moral gähnt, darauf hat in einem Sensationsprocesse der jüngsten Zeit der Angeklagte hingewiesen, indem er sich mit den Worten vertheidigte: „Idealisten haben keine Staaten gegründet, sondern zerstört, und mit Sittensprüchen baut man keine Eisenbahnen. Die Triebfeder des wirthschaftlichen Lebens, meine Herren, ist und bleibt trotz aller Moralisten das materielle Interesse; und in dieser Beziehung nenne ich den Eigennutz im schönen Sinne des Wortes die Tugend und nicht das Laster, wenn er dahin zielt, sich selbst und seinen Mitbürgern nützlich zu werden." Dies Alles sah Kant ebenso wenig, wie es seine Zeitgenossen einsahen, die eifrig den Strohhalm ergriffen, den er ihnen darbot. Aber jeder Irrthum widerlegt sich schließlich selbst, und so blieb denn auch hier die Enttäuschung nicht aus. Sie erfolgte aber eben durch Karl Gutzkow in specie durch dessen Wally, die Zweiflerin. Kant hatte, wie gesagt, behauptet, daß der Weltzweck erst in dem Jenseits erreicht werde und die Verzweiflung an der Erreichbarkeit desselben im Diesseits ist ihm eben der Fels, auf dem er die Nothwendigkeit der Existenz Gottes gründet. Der Dichter gibt dem Philosophen darin Recht, daß die Religion nur durch die Verzweiflung des Menschen am Weltzwecke entstanden sei; aber hier ist auch der Punkt, wo sich Gutzkows Weg von Kants Gedankengang trennt:

Hic locus est partes ubi se via findit in ambas (Vergil).

Hatte doch schon Bacon von Verulam (Neues Organon Buch I Art. 81) darauf hingewiesen, daß der Wagen unmöglich richtig vor-

wärts gehen könne, wenn das Ziel selbst fehle oder nicht feststehe. Wie kann nun die Menschheit den Weltzweck hier im Diesseits erreichen, nachdem sie ihn in das Jenseits verlegt, also im Diesseits aufgegeben hat? „So lange die Menschheit noch mit einer Faser am Himmel hängt, ist auf keine bessere Zukunft zu hoffen.“ Wenn von diesen Worten die Paulskirche erdröhnte, so waren es eben nur die richtigen Consequenzen, die eine strenge Logik aus der Kantschen Lehre zu ziehen genöthigt wird. Gutzkow weist uns schlagend nach, daß aus den Kantschen Behauptungen gerade das Gegentheil von dem folgt, was der Philosoph gefolgert hatte. Indem so die Kantsche Begründung der Religion durch Gutzkow in die Vernichtung aller Religion umschlug, erlitt der kategorische Imperativ und der darauf basierte Gottesbeweis die schlagendste Widerlegung, so daß Kant zur Warnungstafel für Alle wird, die die Religion auf die Ethik zu gründen versuchen. Gutzkow begnügte sich aber nicht mit dieser deductio ad absurdum, sondern behauptete auch, daß wenn nur erst die Religion und das Jenseits beseitigt sein werde, dann auch die Menschheit den Weltzweck im Diesseits erreichen werde: „Sie wird Alles ertragen und durch Felsen vom stärksten Granit noch immer einen Weg finden, der zu ihrem Ziele führt.“

Mit diesen Worten endigt Gutzkow seinen Roman; aber nicht ohne uns vorher noch eine Eschatologie gegeben und uns belehrt zu haben, worin das Ziel bestehe, was das Ende aller Dinge sein werde. „Barbarischer Mord der Völker unter einander, glaubt ihr, werde das Ende der Dinge sein? Die wiedererwachende Rohheit der Natur? Hyänen, die sich unter einander zerfleischen, sind euch der Zweck der Geschichte? Gräßlicher Gedanke! Prophezeiung würdig eines Henkers! Sie werden sterben; aber sie werden Alle den Dolch in ihre eigene Brust senken und eine große Kette der Freundschaft schließen, die Menschen! Sie werden sich fassen Alle an ihrer Hand und mit der Rechten den Stoß vollbringen und noch im Tode sich mit ihren Küssen bedecken.“ Auch bei Hartmann zeigt uns das Schlußtableau den Massenselbstmord. Obgleich die weltgeschichtliche Illusion in allen ihren drei Stadien zu der Überzeugung führt, daß das Dasein werthlos, das Leben nicht lebenswerth und das Nichtsein dem Dasein vorzuziehen ist, sieht sich unser Miserabilist zu der Anerkennung genöthigt, daß der geschichtliche Entwicklungsproceß ein heilsamer ist. Besonders aber preist er die Schaffung des Bewußtseins als eine weise Fürsorge seitens der sinnigen Vorstellung; denn

dieser ganze künstliche Apparat ist ja nur eigens zu dem Zwecke hergestellt worden, um die Unseligkeit alles Wollens darzulegen und zu zeigen, wie ekel und schaal aller Genuß, wie wenig lebenswerth das Leben ist. Verkehrt aber wäre es nach der Philosophie des Unbewußten hier mit Lucrez (de rerum natura III, 591) zu fragen:

„Cur tu non plenus vitae conviva recedis?“

Den Selbstmord, der auf dem Wahne beruhe, daß mit der Einzelerscheinung auch das Wesen selbst, der Wille, aufgehoben werde, hat bereits Schopenhauer verworfen, indem er (Die Welt als Wille und Vorstellung I. pag. 473) sagt: „Wenn Wille zum Leben da ist, kann ihn als das allein Metaphysische oder das Ding an sich keine Gewalt brechen, sondern sie kann bloß seine Erscheinung an diesem Orte zu dieser Zeit zerstören. Er selbst kann durch Nichts aufgehoben werden als durch Erkenntniß..... Nur in Folge dieser Erkenntniß kann der Wille sich selbst aufheben und damit auch das Leiden, welches von seiner Erscheinung unzertrennlich ist, endigen; nicht aber ist dies durch physische Gewalt, wie Zerstörung des Keims oder Tödtung des Neugeborenen oder Selbstmord möglich.“ Aber während der Frankfurter Eremit Askese und Quietismus als Mittel zur Weltvernichtung empfiehlt, erklärt Herr v. Hartmann das Streben nach individueller Willensverneinung für ebenso thöricht und nutzlos, ja für noch thörichter als Selbstmord, weil es langsamer und qualvoller doch nur dasselbe erreicht: Aufhebung einer bloßen Erscheinungsform ohne das Wesen, den Willen, zu alterieren, der für jede aufgehobene Individualerscheinung sich unauflöslich in neuen Individuen objectiviert; denn der Einzelne ist ja nur ein wesenloser, im Gehirne entstehender Schein, während das einzige Wesen, welches der Idee der inneren Ursache meiner Thätigkeit entspricht, etwas Nichtindividuelles, das alleine Unbewußte ist, welches ebenso gut der Idee des Peter von seinem Ich als der Idee des Paul von seinem Ich entspricht. Die Aufgabe der Willensverneinung darf daher nicht individuell gefaßt werden, sondern allein eine kosmisch universelle Willensverneinung kann zu dem gewünschten Ziele führen.

Wir sind hier bei der Hartmannschen Ethik angelangt. Zuvor aber sei mir hier noch der Hinweis vergönnt, wie auch die Auffassung der Religion bei Hartmann nur eine Weiterbildung resp. Weiterentwickelung der Kantschen Lehren ist. Die Religion ist nach Kant dadurch in die Menschheit gekommen, daß man Verlangen trug, den Weltzweck zu begreifen und zu verstehen und dessen Erreichung noth-

gedrungen in ein Jenseits verlegen mußte, da er im Diesseits factisch nicht zu Stande kommt. Es ist die Religion mit einem Worte, wie Gutzkow sich kurz ausdrückt, die Verzweiflung des Menschen am Weltzweck. Wäre die Kantsche Erklärungsweise richtig, so müßte eigentlich Jeder Miserabilist werden, wenn er es nicht schon ist; Herr v. Hartmann aber ist es schon. Ihm, dem Miserabilisten ist nun ganz folgerichtig die Religion aus dem Stutzen des Menschengeistes über das Übel und aus dem Verlangen, die Existenz des Übels zu erklären hervorgegangen (Selbstzerstörung des Christenthums und die Religion der Zukunft von Hartmann S. 87). Und merkwürdig! Kant und Hartmann hat ein gleiches Schicksal getroffen! Wie den Königsberger Philosophen ein Dichter widerlegt hat, so ist auch der Berliner Philosoph von einem Dichter angegriffen worden. Was Gutzkow für Kant war, das ist Dahn für Hartmann. In seinem Buche: „Sind Götter!" weist Felix Dahn nach, daß die Existenz des Übels, weit gefehlt, den Gottesglauben zu erzeugen, vielmehr geeignet sei, denselben zu zerstören. Halfred hat unsere volle Sympathie, wenn er an dem Krankenlager seiner theuren Thora ausruft: „Sie konnte ja nicht sterben um fremde Schuld! Sie muß genesen, so wahr als Götter leben! Erläge Thora, um meine, um anderer Menschen Schuld, mit diesem Hammer müßte ich alle Götter erschlagen!" — Aber wenn wir auch in diesem Streite zwischen Hartmann und Dahn ebenso dem Dichter Recht geben müssen, wie wir in jenem zwischen Kant und Gutzkow es mußten; so finden wir wenigstens bei beiden Philosophen, bei Kant sowohl wie bei Hartmann, die richtige Einsicht dafür, daß der Beweis für die Existenz Gottes in nichts Anderem bestehen könne als in dem Nachweise, auf welche Weise die Menschheit zu dem Gottesgedanken gekommen ist. Schade nur, daß Keiner von Beiden in das Wesen des ontologischen Beweises eingedrungen ist, zu dem Augustin, wie zu manchem Anderen, (de libero arbitrio lib. II.) den Grund gelegt hat. Anselm von Canterbury und Cartesius folgten ihm nach, verfehlten aber den rechten Begriff. Leibnitz gerieth mit seiner Definition: deus est ens, ex cujus essentia sequitur existentia gar aus der Logik in die Grammatik. Man operierte nun statt mit Begriffen mit Worten.

„Mit Worten läßt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten,

An Worte läßt ſich trefflich glauben,
Von einem Wort läßt ſich kein Jota rauben."
Goethe.

Die Philoſophie des Unbewußten verdankt zunächſt Leibnitzſchen Anregungen ihre Entſtehung. Bei Hartmann ſinkt Gott zu einem bloßen Worte, zu einem leeren Schalle herab; ſo daß er es ſelbſt allesfalls geſtatten möchte, ſein Unbewußtes derartig zu titulieren. Nur Trahndorff allein hat den Nachweis geliefert, daß der Begriff „übernatürlich" ein Gott ſpecifiſch und ganz ausſchließlich zukommendes Prädicat iſt und die Nothwendigkeit ſeiner objectiven Wirklichkeit in ſich trägt.

Doch kehren wir wieder zu der Ethik zurück. Während Adam Smith in ſeiner Theorie der moraliſchen Empfindungen das Mitgefühl, die Sympathie zu dem oberſten Principe der Moral erhebt, ſchließt ſich der Miſerabiliſt an den Peſſimiſten an, der (Die beiden Grundprincipien der Ethik pag. 210) die Behauptung aufſtellt: „Die unmittelbare Theilnahme am Anderen iſt auf ſein Leiden beſchränkt und wird nicht, wenigſtens nicht direct, auch durch ſein Wohlſein erregt; ſondern dieſes an und für ſich läßt uns gleichgiltig." Es iſt dies eine Anſchauung, wie ſie bereits Rouſſeau im Emile ausgeſprochen hatte: Il n' est pas donc le coeur humain, de ce mettre à la place des gens, qui sont plus heureux que nous mais seulement de ceux qui sont plus à plaindre. Während die Sympathie als vox media das *συμπάσχειν* und *συγχαίρειν* in gleicher Weiſe umfaßt, wird hier die Mitfreude eliminiert und die Ethik allein auf das Mitleid gegründet. Die Einſicht in die Weſenseinheit und Weſensgleichheit aller Lebeweſen ſoll mir bei jedem fremden Leide wie dem Indiſchen Buddhiſten die Worte auspreſſen: Tat twam asi! „Aber das Mitleid, auf welchem nach Ariſtoteles hauptſächlich das Gefallen am Tragiſchen und nach Schopenhauer alle Moralität beruhen ſoll, iſt eine aus Unluſt und Luſt gemiſchte Empfindung, wie Jeder weiß. Der Grund der Unluſt iſt klar, es iſt eben das Mit-Leiden mit ſinnlich wahrnehmbarem fremdem Schmerz, welches ſo ſtark werden kann, daß es keine Spur von Luſt im Mitleide mehr aufkommen läßt, ſondern es ganz in herzzerreißenden Jammer verwandelt, deſſen Grauen zum Hinwegwenden antreibt. Man denke ſich den Anblick eines Schlachtfeldes nach der Schlacht, oder einen Menſchen, der in allgemeinen Krämpfen liegt. Woher aber die gewöhnlich in mäßigem Mitleid ſich findende Luſtempfindung ſtammt, iſt ſchwer

zu begreifen. Von der durch etwaige Hilfeleistung bedingten Befriedigung ist natürlich hier nicht die Rede, denn diese liegt jenseits des Mitleides selbst. Die Schadenfreude der Bosheit ist die einzige Lustempfindung, welche der Anblick fremdes Leides auf directe Weise zu erwecken im Stande ist; diese aber weiß Jeder von der milden Lust des Mitleides sehr wohl zu unterscheiden. Ich sehe keine andere Möglichkeit, um die Lust im Mitleiden zu begreifen, und habe auch noch nirgend den leisesten Versuch einer anderen Erklärung gefunden, als die, daß der Contrast des fremden Leides mit dem eigenen Freisein von diesem Leide den latenten Widerwillen gegen die Ertragung solches Leides zugleich erregt, befriedigt und die Befriedigung zum Bewußtsein bringt." — Die Einsicht in die Wesenseinheit und Wesensgleichheit aller Lebewesen läßt uns auch abstehen von aller individuellen Willensverneinung, wodurch wir nur bewirken würden, daß das Weltwesen, welches auch wir sind, um so länger die Qual des Daseins als immanente Strafe tragen müßte. So unfreiwillig wir auch in das Dasein gerufen worden sind — jetzt gilt es auszuharren auf dem Posten, der Jedem angewiesen. „Toujours en vedette!" kommandiert der Lieutenant v. Hartmann. Es gilt die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken des eigenen Bewußtseins zu machen; es gilt die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltproceß um seines Zieles, der allgemeinen Welterlösung willen. Zu diesem Behufe wird die Bejahung des Willens zum Leben als das vorläufig allein Richtige proclamiert, da nur in der vollen Hingabe an das Leben und dessen Schmerzen, nicht in feiger persönlicher Entsagung und Zurückziehung Etwas für den Lebenszweck zu leisten ist. „Die Hartmannsche Forderung," meint Haym (Preußische Jahrbücher 1873 im Januarheft S. 288), „macht ohne Zweifel seinem Character und seiner Gesinnung Ehre, aber ebenso gewiß ist sie ein fremder Blutstropfen in seiner Philosophie. Es ist — wer sieht es nicht? — der Kantsche kategorische Imperativ, jedoch von all den Grundlagen entblößt, auf denen er bei Kant ruht." Mit diesen Worten drückt Haym unserer Ansicht das Siegel der Bestätigung auf. Wie sollte es auch anders sein? Haben wir doch gesehen, daß es Kants kategorischer Imperativ war, der zu dieser ganzen Denkentwickelung den ersten Anstoß gegeben hat. — Indem nun so Herr v. Hartmann den engsten Anschluß an das sonnige Leben gebietet, erfahren alle Instincte und Illusionen eine totale restitutio in integrum. Neu ist

nun die Hartmannſche Ethik gerade nicht. Büchmann („Geflügelte Worte") führt die Verſe an:

„Des Lebens Unverſtand mit Wehmuth zu genießen
Iſt Tugend und Begriff;
Geduld und Wachſamkeit und Schwermuth im Entzücken
Verdiente mehr, denn Menſch zu ſein.

Übrigens ſtammen dieſe Verſe nicht, wie gemeinhin angenommen zu werden pflegt, von dem 1851 verſtorbenen Kurfürſtlich Heſſenſchen Oberhofmarſchall Hans Adolph von Tümmel; ſondern es war vielmehr der poetiſche Hofbuchbinder Johann Engelhardt Voigts zu Braunſchweig, der an der Wendeſcheide des vorigen und des gegenwärtigen Jahrhunderts alſo ſang. — Die Ausbildung des Bewußtſeins iſt wie der Zweck aller Bildung ſo auch das einzige Mittel, um dem großen Ziele entgegenzutreiben, wo die Majorität des in der Welt vorhandenen Willens ſich zu einem allgemeinen Willensſtrike entſchließt. „Je höher und vollkommener, ſagt Hartmann, ſich im Verlaufe des Weltproceſſes das Bewußtſein entwickelt, deſto mehr emancipiert es ſich von der blinden Paſſionenſchaft, mit welcher es anfänglich dem unvernünftigen Willen folgte, deſto mehr durchſchaut es die zur Bemäntelung dieſer Unvernunft vom Triebe in ihm erweckten Illuſionen, deſto mehr nimmt es gegenüber dem nach poſitiven Glücke ringenden Willen eine feindliche Stellung ein, in welcher es ihn im Verlaufe Schritt für Schritt bekämpft, die Wälle der Illuſionen, hinter denen er ſich verſchanzt, einen nach dem anderen durchbricht, und nicht eher ſeine letzte Conſequenz gezogen haben wird, bis es ihn völlig vernichtet hat, indem nach Zerſtörung jeder Illuſion nur die Erkenntniß übrig bleibt, daß jedes Wollen zur Unſeligkeit und nur die Entſagung zu dem beſten erreichbaren Zuſtande der Schmerzloſigkeit führt." So erſcheint unſerem Philoſophen der Weltproceß als ein fortſchreitender Kampf der ſinnigen Vorſtellung gegen den großen Dummerian den Willen, der ſchließlich mit deſſen völliger Unterwerfung unter die allweiſe Vorſtellung enden muß. Ein Jeder kann durch ſeine Vernunft und deren Steigerung zu dieſem Siege beitragen; und wenn dann Jeder die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken ſeines eigenen Bewußtſeins gemacht haben wird, werden ſich leicht die drei Bedingungen erfüllen, von derer Zuſammentreffen die Erreichung des Weltzweckes abhängig iſt. Die erſte Bedingung beſteht darin, daß der bei weitem größere Theil des in der Welt beſtehenden unbewußten Geiſtes in der Menſchheit enthalten ſei. Fürs Andere iſt

erforderlich, daß das Bewußtsein der Menschheit von der Thorheit des Willens und dem Elende alles Daseins durchdrungen ist, daß dieselbe eine so tiefe Sehnsucht nach dem Frieden und der Schmerzlosigkeit des Nichtseins erfaßt hat und alle bisher für das Wollen und Dasein sprechende Motive so sehr in ihrer Eitelkeit und Nichtigkeit durchschaut sind, daß jene Sehnsucht nach der Vernichtung des Wollens und Daseins zur widerstandslosen Geltung als praktisches Motiv gelangt. Diese Bedingung, meint der Stifter der Philosophie des Unbewußten, Herr v. Hartmann, würde sich unschwer erfüllen, während der Stifter der Sankhyaphilosophie, Kapila, allen denen, die die Lehre verkünden, daß die gänzliche Vernichtung das höchste Ziel der Menschen sei und das beste Mittel gewähre, jedes Leid zu enden, die Antwort gibt: „Dies ist unrichtig; denn wenn der Mensch von Leid befreit sein will, so möchte er selbst für seine eigene Person frei sein, ebenso wie er selbst in diesem Leben des Glückes theilhaftig werden möchte. Um die Sehnsucht des menschlichen Herzens zu befriedigen muß es eine fortlebende Seele geben, und bestreitet ihr das Dasein dieser Seele, so dürft ihr auch nicht von dem höchsten Ziele des Menschen sprechen.“ Die dritte Bedingung besteht darin, daß eine genügende Communication unter den Erdbewohnern bestehe, um einen gleichzeitigen gemeinsamen Entschluß zu einer universellen Willensverneinung einem allgemeinen Menschenstrike herbeizuführen; denn die bekannte Novalisfrage, ob man sich durch den bloßen Willen tödten könne, wird von dem Miserabilisten wie dem Pessimisten gleichmäßig und rückhaltlos bejaht. Sobald nun die Majorität des in der Welt thätigen Geistes mittels parlamentarischer Abstimmung den Beschluß gefaßt hat, den Willen aufzuheben, wird das gesammte actuelle Wollen in das Nichts zurückgeschleudert: die ganze wirkliche Welt verschwindet, und es bleibt nur das Alleins, das Unbewußte zurück. Freilich kann auf diesem Wege nur die existierende Welt vernichtet werden. Diese aber ist eine nur endliche, indem ein Stück leeres Wollens noch draußen stehen geblieben ist. Aber Haym meint: kommt man über den Hund, dann kommt man über den Schwanz; und Hartmann meint, der erfüllte Wille sei doch eben der allein actuelle und existentielle; er verhalte sich folglich in Bezug auf seine reelle Macht zu dem bloß nach Existenz ringenden leeren Willen wie ein Wirkliches zu einem Unwirklichen, wie ein Etwas zu einem Nichts. Leider aber fehlt dem Unbewußten das Gedächtniß, und somit haben wir keine Garantie, daß der potentielle Wille nicht von

Neuem zu dem wirklichen Wollen übergehe, und sich so das Schauspiel der wirklichen Welt noch einmal genau wie in der früheren Weise abspiele. Das Sprichwort: „Durch Schaden wird man klug" findet auf das Unbewußte keine Anwendung; vielmehr gilt von demselben das Dichterwort:

„Nec te vestigia terrent".

Was das Unbewußte nachdem das Verschwinden der Welt einsam und allein hantiert, erfahren wir nicht. Sollen wir vielleicht annehmen, daß es sich wie die Zaruana akarana nach dem endlichen Siege Ormuzds über Ahriman zu neuer Weltenemanation in echt anthropopathischer Weise — *καλῶς μὲν, οὐ πολὺν δὲ τῷ θεῷ ὥςπερ ἀνθρώπῳ καιμωμένῳ μέτριον* sagt Plutarch de Iside et Osiride cap. 47. in fine — also in echt anthropopathischer Weise ausruhe? Wenigstens finden sich analoge Vorstellungen bei Herakleit und auch in anderen philosophischen Systemen der Griechen. Eine Beantwortung dieser Frage hätte für Hartmann um so näher gelegen, als er es für möglich hält, daß auch die jetzt bestehende Welt nur die genaue Wiederholung einer bereits in ganz eben derselben Weise schon ein Mal dagewesenen ist. Danach dürfte jener wunderlicher Kauz, dessen Bekanntschaft Goethe als Student in Straßburg machte, und der ihm als die Quintessenz aller Weisheit das Paradoxon übermittelte, daß alles Übel dieser Welt lediglich vom Vergessen herrühre, für Herrn von Hartmann so ganz Unrecht nicht gehabt haben.

Einen Anfang und ein Ziel, sagt Haym (Preußische Jahrbücher 1873 S. 307) weiß unser Philosoph der Weltentwickelung nur dadurch zu geben, daß er das reale Geschehen vorn und hinten durch ein intelligibeles Geschehen begränzt, wie wenn ein Romanerzähler nach dem Muster des Heinrich von Ofterdingen seine Geschichte aus einem Märchen herausspinne und sie in ein Märchen wieder auslaufen lasse. Soll das ein Lob oder ein Tadel für unseren Philosophen sein? Man könnte das Hartmannsche Verfahren in Betreff des Anfangs vielleicht auch mit der modernen Geschichtsschreibung vergleichen. Wir tappen zwischen den Mumiensärgen Ägyptens umher, wühlen in den Katakomben und graben in Hindustanischen Grotten, suchen nach Quellen und Urkunden und häufen in kritischer Sichtung und Forschung Folianten auf Folianten; aber der Staub, der bei aller dieser Arbeit aufgewirbelt wird, dient nur dazu die Vorzeit immer dunkeler zu machen: jede neue Forschung bringt uns die angenehme Kunde, daß wieder ein Abschnitt, den man bisher als volle Wahrheit ge-

nommen, nur der Niederschlag einer Idee, ein Mythos, eine kunstvoll gewobene Sage ist

Die Zeiten der Vergangenheit
Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln.

Wenn aber die Geschichte im Zusammenhange behandelt werden soll, dann werden alle diese Mythen und Sagen wieder in intregum restituiert: man setzt wieder voraus, was man eben geläugnet hatte, um doch wenigstens einen Anfang zu gewinnen. So spinnt sich die wirklich verbürgte Geschichte aus lauter „Märchen" heraus.

Da haben wir denn den architektonischen Prachtbau des Hartmannschen Denkens durchwandert. Ja es ist ein Prachtbau diese Philosophie des Unbewußten, obschon es ein Bau ist, gezimmert aus einem Urwalde von Irrthümern und zusammengefügt aus Quadern, die gebrochen sind aus dem tiefen Geistesschachte einer wahnsinnigen Vernunft. Der Verfasser glaubt mit seinem Systeme die Philosophie ihrer Vollendung entgegengeführt zu haben, indem er behauptet, die an die letzten großen Systeme vertheilten Stücke des wahren Systems zusammengefügt zu haben. Der Grundcharakter der wissenschaftlichen Arbeit werde in Zukunft, nach ihm, nicht mehr Vertiefung, sondern Verbreitung sein. Hier hören wir ganz deutlich den Text der Gegenwartsmusik durchklingen:

„Und wie wirs dann zuletzt so herrlich weit gebracht".

Wir sehen aber auch ganz deutlich, daß wir keineswegs geirrt haben, wenn wir oben hinter den Ausstellungen, die der Jurist Eduard Lasker an der Kantschen und der Lieutenant Eduard von Hartmann an der Hegelschen Methode machten, eine Beschränkung der freien Productionskraft witterten. Soll die Wissenschaft nur noch ein Exercierplatz für uniformierte Gedanken sein? Sollen nur dann mündig sein unsere Jungen, wenn sie eben so zwitschern wie die Alten sungen? Es ist schon schlimm genug, daß wir die Sünden unserer Väter erben müssen, wir danken schön dafür auch noch ihre Dummheiten zu erben. Hasenclever, wo bist du?

Hasenclever ubi es, qua de regione requiram?

Gibt es denn gar keine Socialdemokraten in Berlin, die das Erbrecht abschaffen, um uns von jener Erbverpflichtung zu erlösen, die uns die Herren Eduard Lasker und Eduard von Hartmann geneigtest zugedacht haben? — Wie verlautet soll der gegenwärtige Papst bereits seinen Nachfolger bestimmt haben. Der Zustimmung aller Cardinäle und Bischöfe ist er dabei wohl ganz sicher. Herr von Hartmann will offenbar den

Pio nono copieren und hat sich bereits auch einen Nachfolger auserlesen und zwar Herrn Squeers. Der Zustimmung aller Pessimisten und Miserabilisten ist er dabei wohl ebenfalls ganz sicher. Augenblicklich figuriert freilich Herr Squeers noch als Schulmeister in Niklas Nikleby bei Boz, und philosophiert daselbst folgender Maßen: „Masern, Reißen, Keuchhusten, das kalte und das hitzige Fieber und Kreuzschmerzen — Alles ist Philosophie: daher kommt es. Die Himmelskörper sind Philosophie und die Erdkörper sind Philosophie. Wenn an einem Himmelskörper die Schraube locker wird, so ist das Philosophie; und wenn an einem Erdkörper die Schraube locker wird, so ist das auch Philosophie: es müßte denn sein, daß bisweilen etwas Metaphysik mit darunter wäre, aber das kömmt nicht oft vor. Philosophie, das ist mein Fach." — Nein; die wissentschaftliche Presse wird sich nie und nimmer in eine Matrosenpresse verwandeln lassen, noch weniger die Philosophie in eine Galeere, worauf sich deren Jünger als Ruderssclaven nach dem gleichen Tacte bewegen. Schon heute ruft G. Knauer (a. a. O. S. 54) aus: „Ist er nun endlich abgelaufen dieser Epicyclus der Geschichte der Philosophie, welcher einst begann mit Fichte, dem endlosen Schwätzer, wie Schopenhauer ihn nennt. Wird nun endlich, nachdem das Absolute den Bund mit Schopenhauer seinem Verflucher eingegangen, die Philosophie wieder zu sich selbst, zur Wahrheit zurückkehren! Wenn es doch so wäre!" Wir freuen uns Herrn Knauer die beruhigende Versicherung geben zu können, daß die Philosophie des Unbewußten die letzte Entwickelungsphase in dem philosophischen Entwickelungscyclus ist, der durch den Kantschen Kriticismus eingeleitet wurde. Blicken wir zurück auf das Grundverhältniß unseres Bewußtseins, so finden wir, wie Jeder der sieben Epigonen Kants seinen Standpunkt in einer der sieben Nothwendigkeiten dieses Grundverhältnisses unseres Bewußtseins genommen hat. Auf der Seite des Subjects erblicken wir J. G. Fichte. Schelling steht auf dem Standpunkte der Wechselwirkung zwischen Subject und Object. Auf die Seite der Objectivität treten Hegel und Herbart, indem Hegel die Objectivität als Einheit, Herbart die Objectivität in ihren Aggregatzuständen erfaßt. Das vornehmste, das interessanteste Object, das eigene Ich hebt der Panthelematismus Schopenhauers als Princip auf den Thron. Die zweite Syntheſis des Bewußtseins, die sich in dem Satze „Ich bin Ich und nicht das Object und das Object ist nicht Ich, sondern das Object" ausspricht, legt uns Max Stirner in seinem genialen Werke: „Der Einzige und sein Eigenthum" dar.

Aber der Mensch hat nicht nur Bewußtsein sondern auch ein Bewußtsein von dem Gegensatze: „Bewußtsein und Nichtbewußtsein". Die Philosophie des Unbewußten ist es, die das Moment des Nichtbewußtseins zum Gegenstande ihrer Erörterung gemacht hat. Damit sind aber alle Bewußtseinsmomente völlig erschöpft, und die Philosophie, wie sie sich aus der gemeinsamen Wurzel des Kriticismus entwickelt hat, befindet sich am Endpunkte ihrer Laufbahn. Es war daher ein höchst genialer Gedanke von Stiebeling, wenn er (S. V a. a. O.) von der bisherigen Philosophie sagt, daß sie ihre Rolle ausgespielt habe und mit Riesenschritten ihrem Untergange entgegeneile.

Vielleicht wäre hier Mancher versucht, mich zu widerlegen und zunächst vielleicht gar aus meiner eigenen Darlegung. Man könnte nämlich einwenden, daß wenn auch eine weitere Entnahme der Principien aus der Bewußtseinssphäre nicht mehr möglich sei, es doch eine unendliche Menge von Objecten gebe, aus denen sich das Eine oder das Andere mit leichter Mühe herausgreifen ließe, um es als Ergänzungsprincip für die vorausgesetzte Einheit des Weltalls zu benutzen, so daß der Irrthum, wenngleich in veränderter Gestalt wieder von Neuem seinen Lauf beginnen könne. Ja man könnte diese Behauptung sogar durch die beiden Namen Venetianer und Spiller exemplificieren. Das Buch Venetianers führt den Titel: „Der Allgeist, Grundzüge des Panpsychismus im Anschlusse an die Philosophie des Unbewußten." Er hat es also selber für nöthig gehalten, unter die Ägide Hartmanns zu flüchten, um so gedeckt und sicher seiner zarten ätherischen Panpsyche den Eintritt in die Welt der Wissenschaft zu ermöglichen. Sowohl der Panpsychismus Venetianers als auch der Ätherismus Spillers fristen ihr kryptogames Dasein nur durch ihren Anschluß an die Hartmannsche Gedankenwelt. „Das Unbewußte, sagt Spiller (Gott im Lichte der Naturwissenschaft, Berlin 1873 Denickes Verlag) ist der Weltäther, das Werk seiner Thätigkeit ist die sichtbare Welt." Wie sehr der Weltäther und die Panpsyche bestrebt sind, sich recht enge an das Unbewußte anzuschmiegen, würde sich besonders bei Übersetzung der betreffenden Werke recht augenfällig herausstellen. Spiller hat sich das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen vorbehalten. Das Buch des Herrn Venetianers lautet in das Lateinische übersetzt wörtlich: „nos poma natamus" und damit haben wir auch zugleich eine richtige Übersetzung des Spillerschen Buches gewonnen, ohne uns mit einem à peu près begnügen zu müssen. Es ist ergetzlich zu sehen,

wie die dii minorum gentium mit äquilibristischer Gewandheit sich abmühen, ihre Gedanken mit den Hartmannschen in Einklang zu bringen, um auf diese Weise einen Ruhmesbrocken zu erhaschen, der von ihres Herrn und Meisters Tisches fällt. Es ist wahr, die Philosophie des Unbewußten bietet die mannigfaltigsten Beziehungen und die verschiedensten Berührunspuncte zu anderen Systemen dar und ihr Urheber trägt diesen ihren, so zu sagen, eklektischen Charakter mit einer gewissen Ostentation zur Schau. Ja selbst da, wo seine Anschauungen von anderen Richtungen weit ab liegen, vielleicht ihnen sogar diametral entgegengesetzt sind, bemüht er sich die Ansicht zu erwecken, als ob die Kluft leicht überbrückbar sei. Es mag immerhin eine vortreffliche Taktik sein, äußerlich ein System zu behaupten und dann durch Capitulation mit den verschiedenartigsten Gegensätzen, diese zum Schweigen zu veranlassen; möglich aber ist sie bloß für Jemand, der wie Herr v. Hartmann sich mit Wahrscheinlichkeiten begnügt: wer Wahrheit für seinen Standpunkt in Anspruch nimmt, dem wird es auch unmöglich sein, sich mit dem Irrthume so fein säuberlich herumzucomplimentieren. Bei der zunehmenden Bildung, wo die Gedanken so leicht in die Massen dringen und dort Gestalt gewinnen, sollte sich jedoch ein Jeder bemühen, auch die geringste Differenz auf den schärfsten Ausdruck zu bringen, da oft selbst die kleinsten Meinungsverschiedenheiten in anscheinend untergeordneten Fragen, sobald sie aus dem Gebiete des Gedankens auf den Schauplatz der Geschichte übertreten, zu den größten Riesen heranwachsen, die sich gegenseitig bekämpfend die Welt erschüttern.

Leicht bei einander wohnen die Gedanken,
Doch hart im Raume stoßen sich die Sachen.

Auch schon das eigene Interesse hätte unseren Philosophen veranlassen sollen, penibler über seine eigene Position zu wachen. Sein Bestreben, überall süße Beziehungen zu stiften und innige Befreundungen anzuknüpfen, ist nur zu geeignet, das Urtheil der großen Menge über ihn und seine Bedeutung zu trüben und ihn mit den untergeordnetsten Geistern in eine Kategorie zusammen zu werfen. Aber die Panpsyche wird sich über kurz oder lang in den Äther auflösen und mit diesem verduften; die Philosophie des Unbewußten aber wird die Jahrtausende überdauern: denn ihr bleibender Werth liegt eben in der Conception des Nichtbewußtseins. Überhaupt haben die sieben genannten Philosophen nur dadurch sich Geltung verschafft, daß sie eben Kants Epigonen sind und Jeder von ihnen ein besonderes Bewußtseinsmoment in den Kreis seiner Betrachtungen

zog. Von Schopenhauer sagt unser Miserabilist: „Andererseits kann man die Weisheit des Unbewußten nicht genug bewundern und loben, daß sie ein so borniertes Genie schuf, um der Nachwelt zu zeigen, was mit jenem Principe (dem Willen) in seiner Isolierung anzufangen, was nicht.“ Diese Worte gelten nicht bloß von diesem Pessimisten, sondern von sämmtlichen Epigonen Kants, den Miserabilisten mit eingeschlossen. Indem Jeder von ihnen auf seinem einseitigen Standpuukte ein besonderes Bewußtseinsmoment zum Schlüssel des Ganzen zu verwenden sich bemühte, sah er sich wenigstens genöthigt, dasselbe in seiner ganzen Tiefe aufzudecken und nach allen Seiten hin auseinanderzulegen. Ihr Bestreben, die subjectiv vorausgesetzte Einheit der Welt mit einem solchen Bewußtseinsmomente als Princip objectiv zu erklären resp. zu ergänzen, mußte sich freilich an ihnen rächen, wie sich der Drang, den Nonsens zu realisieren, immer rächen muß. Er rächte sich an Kants Epigonen dadurch, daß sie alle im Atheismus endigten. Die Realisierung der Einheit in der Vielheit ist ein Gedanke, der nur von heidnischen Ahnen stammt, und ein Heide bleibt sein Lebenlang. Bewegten sich also auch Kants Epigonen auf der schiefen Ebene des Irrthums, so bewirkten sie doch durch ihre consequenten Systeme und systematische Consequenz, daß uns unser intellectuelles Vermögen in einer Weise klar gelegt wurde, wie nie zuvor.

Hierin liegt auch einzig und allein der Grund, weshalb der Deutsche mit Recht stolz sein kann auf diese Systeme, welche aus der Wurzel des Kantschen Kriticismus entsprossen sind, zumal keine andere Nation im Stande war, solche Systeme aufzustellen, sie aber gleichwohl als nothwendige Acte angesehen werden müssen, um eine endliche Einsicht in das Grundverhältniß des menschlichen Bewußtseins herbeizuführen. Knauer z. B. versucht das Unbewußte in fremden Sprachen wieder zu geben und kommt zu dem Resultate, daß in keiner anderen Sprache als in der der Deutschen dieser Begriff aufgestellt werden konnte. Er sagt darüber (S. 20. a. a. O): Wie würde man denn „das Unbewußte“ — so absolut und allgemein hingestellt, wie von Hartmann thut — auf lateinisch wiedergeben? Wenn man das Adjectiv nescius verwenden dürfte, so würde man nicht zu sagen haben: nescium, sondern: nescia, man müßte das neutrum pluralis brauchen. Da aber dies Adjectiv nicht zu brauchen ist wie unser Deutsches „unbewußt„, so wird man „das Unbewußte“ wiedergeben müssen durch: ea, quorum nescius sum-nescius es etc. oder: quae nescimus-quae nesciebam etc. — durch

alle möglichen Perſonen oder Tempora durch. Z. B. der Satz: „Das ethiſche Moment des Menſchen liegt in der tiefſten Nacht des Unbewußten" ließe ſich ſo überſetzen: Vis ethica hominis inest infimis tenebris eorum, quae nescit oder quorum non conscius sibi est, nescius est (sc. homo). Oder im Griechiſchen würde der Schluß etwa lauten: ἃ μὴ οἶδεν. Oder würde von Hartmann Franzöſiſch ſein Unbewußtes durch l'ignoré wiedergeben dürfen, ſo würde das ſofort als „das Unbekannte" verdeutſcht werden und damit wäre ſchon ein gut Theil Zauber, der dem Deutſchen Ausdruck „das Unbewußte" beigegeben worden iſt, weg. Doch würde das wegen des dem Franzöſiſchen mangelnden Neutrum nicht angehen, und ſo müßte denn etwa überſetzt werden: ce que j'ignore oder ce qui est à mon insu — à votre insu — à l'insu des hommes — und in derartigen Ausſprüchen würde auch nicht im Entfernteſten der Schein einer Subſtanziierung des Unbewußten ſich halten können. Oder im Engliſchen würde es auch ganz unverfänglich heißen: that which is unknown (oder vielleicht noch inconscious), doch mit dem Beiſatz: to me, to you u. s. w." Wenn Knauer in dieſer Beziehung Recht hat, dann dürfen wir uns nicht mehr wundern, daß der Deutſche Geiſt dieſem Syſteme in einer Weiſe gehuldigt hat, wie keinem anderen. Überhaupt haben wir unter allen Umſtänden nur den gerechtfertigſten Anlaß, uns über den großen Leſerkreis zu freuen, den ſich die Philoſophie des Unbewußten geſchaffen hat. Denn wenn erſt die Aufwallung des erſten Beifallsrauſches vorüber ſein wird, dann werden auch die Mängel und Fehler, die dieſem Syſteme ankleben, nicht verborgen bleiben und in einem um ſo größeren Kreiſe wird die Enttäuſchung geſichert ſein. Dieſe Enttäuſchung dürfte aber bald eintreten: raſch bewirkter Wahn iſt von kurzer Dauer — quod cito fit, cito perit. Oder ſollte Herr v. Hartmann gerade eine Ausnahme von der Regel machen? Von jener Thrakiſchen Magd, die die Phyſik des erſten Griechiſchen Philoſophen verſpottete bis zu der Deutſchen Romanheldin, welche die Ethik des Erſten unter den Deutſchen Philoſophen vernichtete, ſind die einzelnen philoſophiſchen Syſteme ſtets der Reaction des drallen Lebens erlegen. Unſere moderne Zeit ſcheint, nachdem ſie die übernatürliche Religion negiert hat, ſich überhaupt den Bibelſpruch: „An ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen" zur Norm genommen zu haben und die philoſophiſchen Syſteme aus ihrer Ethik beurtheilen zu wollen. Beſonders ſind es die emancipierten Evastöchter, die die Erkenntniß durch die Frucht zu erlangen

trachten. Dafür zeugt auch wieder die Ausstellung, die A. Taubert (Der Pessimismus und seine Gegner Berlin 1873) an der Hartmannschen Ethik zu machen beliebt. Ich meine, um mit Karl Grün *) zu reden, jene allerliebste Alkovenattitüde, mit welcher die Frau Gemahlin ihrem Herrn und Gebieter zu verstehen gibt, daß sie auch ihr eigenes Köpfchen für sich habe. Die feinen Händchen in die kräftigen Hüften gepreßt, coramiert sie ihn nämlich wegen seiner anfechtbaren Erklärung der Lust des Mitleids; aber wie es bei Frauen zu geschehen pflegt, sie widerspricht nur aus der Anschauung des Mannes heraus, indem sie dessen Spiritualismus nur noch spiritualistischer macht. Hartmann hat die Lust des Mitleids nicht eben sowie den Schmerz desselben aus der nämlichen metaphysischen Wurzel des unbewußten Gefühls der Alleinheit aller Wesen hervorgehen lassen. „Siehst du Männchen, metaphysische Wurzel des unbewußten Gefühls der Alleinheit aller Wesen — das ist es! Merke dir das!" Nun wir gratulieren! Herr v. Hartmann hat seine Kleonike schon gefunden!

Nachdem die Philosophie aber durch den Kantschen Kriticismus in eine Bahn geleitet wurde, wo dem speculativen Forschen die Epoche eines raschen Entwickelungsganges zur endlichen Entscheidung in dem Grundverhältnisse des menschlichen Bewußtsein gesichert war, sieht sie sich vor die ebenso unvermeidliche wie beschämende Alternative gestellt, entweder ihr ganzes Treiben seit Kant als einen Irrthum zu bezeichnen und sich dieses Irrthums ganz bestimmt bewußt zu werden, oder einzugestehen, daß sie den frivolen Klügeleien anderer Völker, in specie der Franzosen eine wirklich ernste wissenschaftliche Grundlage und Sanction gegeben und die Bestrebungen der Internationale philosophisch gerechtfertigt hat — also gleichfalls sich des Irrthums zu bezichtigen. Als Übergangsstufe von dem wissenschaftlichen Ernste Deutscher Forschung zu dem, was man in Frankreich Philosophie zu nennen pflegt, empfiehlt sich bereits Dührings Wirklichkeitsphilosophie zu geneigter Beachtung eines aufgeklärten Publikums. Es ist wahr: auch Kants Epigonen sind bei der Läugnung des übernatürlichen Gottes angelangt; aber es war dies ein von ihnen ebenso wenig beabsichtigtes wie vorhergesehenes Resultat ihrer consequenten Systeme und systematischen Consequenz, — ein Resultat, dessen sie sich nicht zu erwehren vermochten; und

*) Karl Grün, Philosophie der Gegenwart S. 69.

für den Ernst des sittlichen Lebens leisteten sie Alles, was sich außerhalb des christlichen Glaubens nur irgend leisten ließ, in rühmlichstem Gegensatze zu dem, was man anderwärts als Philosophie zu bezeichnen pflegt.

Wohlmeinende Stimmen z. B. G. Knauer empfehlen daher die Rückkehr zu Kant, mit einem Worte: Umkehr der Wissenschaft. Armer Stahl! Wie wurdest du doch verketzert, als du vor beinahe einem halben Jahrhundert zuerst von der Umkehr der Wissenschaft zu sprechen dich unterfiengst?! Heutzutage kann man so Etwas schon wagen, nachdem die Demokratie den Bruch mit der Vergangenheit als die conditio sine qua non eines jeden gesunden Fortschrittes zu wiederholten Malen bezeichnet hat und der Socialismus auch selbst die letzten Wurzeln der Vergangenheit ausrotten will. „Es muß tabula rasa gemacht werden. Die Geschichte muß wieder von vorn anfangen; die ganze Vergangenheit muß cassiert werden; Religion und Staat, Wissenschaft und Kunst, Cultur und Civilisation — Alles muß vernichtet werden, denn eher wird es nicht besser, als bis alles Bestehende ersäuft ist in dem Blute der Revolution." Oder haben wir diese Worte nie gehört? Gleichwohl oder vielmehr gerade deshalb erscheint es mir als ein Besorgniß erregendes Zeichen, wenn man immer nicht über Kant hinauskommen kann, um unmittelbar zu der Wahrheit selbst zu gelangen, als ob der alte Ausspruch: amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas nicht auch hier seine Anwendbarkeit hätte. „Ich vergesse, was dahinten ist und strecke mich zu zu dem, was da vorne ist," schreibt der große Heidendoctor an die Philipper (III. 13). Auch unsere am Paganismus krankende Wissenschaft kann nicht anders curiert werden, als wenn man das vergießt, was da hinten ist, und sich zu dem streckt, was da vorne ist. Möchten doch diese eigentlichen philosophischen Reactionäre, die keine Rettung außer in der Rückkehr zu Kant sehen, vor Allem bedenken, was sie denn eigentlich mit dieser Rückkehr bezwecken und was sie damit bestes Falls zu erreichen vermögen. Wenn es aber wirklich für die Wissenschaft möglich wäre, umzukehren; wenn man wirklich zurückgienge, nicht bloß mit G. Knauer bis zu Kant, sondern meinethalben mit Trendelenburg bis zu Locke, oder mit Michelis bis Plato; ja wenn man sogar um mit Lao-tse zu reden, zurückgienge bis zu dem Kerbholze und den Knötchen am Faden — was würde es nützen? Würden wir nicht in dem weiteren Entwickelungsgange wieder auf demselben Puncte ankommen, auf dem wir uns heute

befinden, und den man eben beklagt? Die geforderte Rückkehr zu Kant – was kann sie eigentlich bedeuten? Sollen wir etwa das thun, was Kant gethan hat? Kants That bestand in der Untersuchung unseres intellectuellen Vermögens. Damit bekannte er factisch im Namen aller bisherigen Philosophie, daß man nicht wußte, was die Vernunft ist. Wissen wir es denn aber jetzt? Eduard Schmidt (Über Begriff und Möglichkeit der Philosophie Parchim 1835, S. 340) behauptet, daß Niemand mit dem Anderen über dasjenige einverstanden sei, was unter Vernunft zu verstehen ist. Auch Steudel (Philosophie im Umriß Stuttgart 1871) muß ein Gleiches bekennen. Er sagt (Thl. I, Abth. I, S. 148 u. 149): „Schreiten wir jetzt zu unserer Untersuchung, so erwächst dabei vor Allem eine eigenthümliche Schwierigkeit aus der in Betreff des Begriffes der Vernunft, oder vielmehr in Betreff der Bedeutung dieses Wortes, herrschenden Unbestimmtheit. Es tritt uns unter diesem Worte gar keine greifbare, mit festen Umrissen versehene Begriffsbestimmung entgegen, die wir festhalten und der wir ohne weiteres mit dem Messer der Kritik zu Leibe gehen könnten, sondern ein verschwommenes, nebelhaftes Phantom, das durch keine Waffe verletzbar zu sein scheint. Über den Verstand, wenn es auch in Betreff seiner gleichfalls an einer präcisen Begriffsbestimmung fehlt, herrscht doch der Sache nach so ziemlich allgemeine Übereinstimmung; und da für sein Denken in der Logik eine allgemeine Gesetzgebung besteht, so ist dadurch für das, was unter ihm verstanden wird, ein sicherer Anhaltspunkt gegeben. In Betreff der Vernunft dagegen fehlt es an jedem festem Punkte, an welchen wir anknüpfen könnten, um zu ermitteln, was man denn eigentlich in Wirklichkeit unter ihr verstehe." Nachdem er dann die verschiedenen Meinungen, welche die einzelnen Philosophen über die Vernunft ausgesprochen haben, durchgegangen ist, gelangt er (S. 179 u. 180 a. a. O.) zu folgendem Resultate: „Das, was man Vernunft nennt, ist nicht ein streng abgegränztes Attribut, des menschlichen Ich, sodaß sich von demselben mit wenigen Worten ein klarer und conciser Begriff aufstellen ließe; es ist vielmehr nicht nur ein Gemenge von verschiedenen Elementen, sondern es werden unter jenem Ausdruck auch verschiedene Dinge, verschiedene Arten, Stufen und Phasen des Denkens verstanden, die sich nicht unter Einen und denselben Begriff zusammennehmen lassen, so daß es nicht zu verwundern ist, wenn es bis jetzt noch nicht gelungen ist, einen treffenden und befriedigenden Begriff von jenem angeblichen Vermögen aufzustellen."

Kants Unternehmen hätte wohl eigentlich zu einem solchen befriedigenden Resultate führen sollen; allein sein Unternehmen scheiterte, wie bereits dargelegt wurde, daran, daß er eine sogenannte reine Vernunft, und nicht das menschliche Bewußtsein untersuchte. Die geforderte Rückkehr zu Kant kann doch also nur den Sinn haben, daß wir dasjenige unternehmen, was er zu thun unterlassen hat. Das ist aber die Untersuchung des menschlichen Bewußtseins — des Bewußtseins, in Betreff dessen wir uns, wie selbst ein Virchow und Helmholtz einräumen müssen, noch in größter Unkenntniß befinden. Herr v. Hartmann meint freilich, es sei das Gebiet des Bewußtseins ein nach allen Richtungen durchpflügter Weinberg; und deshalb versuchte er es, nach dem Steine der Weisen in dem dunkelen Geistesschachte des Unbewußten zu muthen. Darf die Geschichte der Philosophie registrieren, daß der lange gesuchte Schatz endlich gefunden sei? Es ist eine bekannte Erfahrung, daß diejenigen Völker, welche nach goldenen Schätzen die Eingeweide der Erde mit unbarmherzigem Eisen durchwühlten, statt sie auf der sichtbaren Oberfläche des fruchtbaren Ackerbodens in goldenen Ernten zu suchen, als den ihnen bestimmten Schatz stets die zehnte der Musen, die Armuth heimführten. Sollte Herr v. Hartmann glücklicher gewesen sein, als es bisher diese großen Collectivindividuen waren? Knauer wünscht die Rückkehr zu Kant. Wem fällt da nicht Heines feine Bemerkung ein, daß es ein schlimmes Zeichen ist, wenn man sich an die welken Reize der Mutter wendet: das thut nur der, dem die alternden Töchter nicht mehr behagen. Ja selbst die Jüngste von ihnen zeigt merkliche Spuren des herannahenden Alters und des hereinbrechenden Verfalles. Sie zeugt auf das Eclatanteste, wie sehr das Bewußtsein noch eine terra incognita ist, zumal sie es nicht einmal erkannt hat, daß ihr Stichwort eins der Bewußtseinsmomente ist. Auch glauben wir an den verschiedensten Stellen gezeigt zu haben, wie die verschiedensten Irrthümer Hartmanns nur aus seiner Unkenntniß über die Beschaffenheit des Bewußtseins entsprungen sind. Und wenn das am grünen Holze ist, was soll dann am dürren sein? Ist es nicht eine bedeutsame signatura temporis, wenn die Philosophie des Unbewußten den Bewußtseinsproceß als einen Auflösungs- und Erkrankungsproceß darstellt? „Das Unbewußte, sagt Haym (Preußische Jahrbücher Bd. XXXI, S. 112) das Unbewußte als solches, das gerade in der Einheit von Wille und Vorstellung sein Wesen hat, soll sich zersetzen. Das niemals erkrankende Unbewußte soll eine schwere,

geradezu letale Krankheitskatastrophe erleben". Da aber dieser Proceß sich rein auf dem Boden des geistigen, des unbewußt geistigen Lebens abspielen soll, so kann diese Krankheit selbstredend nur eine Geisteskrankheit, und zwar der Wahnsinn sein. Fast keine Partie des Hartmannschen Buches dürfte so wenig Anklang gefunden haben als der Abschnitt über die Neogonie. Unser Philosoph hat dafür fast Nichts als allseitigen Tadel eingeheimst. Ist dieser Tadel ein gerechter oder ist er es nicht? Getadelt hat man wohl, aber man hat getadelt, ohne zu einer richtigen und ausreichenden Erkenntniß von der Genesis der Hartmannschen Bewußtseinstheorie hindurchgedrungen zu sein. Und doch wäre es sicherlich nicht ganz uninteressant gewesen, deren Quelle aufzusuchen, um zu sehen, woher sie stamme, vielleicht auch, wohin sie führe. Wer aber glaubt, die Hartmannsche Lehre vom Bewußtsein für einen Irrthum halten zu müssen, dem war eine derartige Untersuchung geradezu als Pflicht geboten. Wer einen Irrthum erkennt, der hat auch die Pflicht ihn zu zerstören. Eigentlich ist Beides ein und dasselbe. Oder wie glaubt man denn, daß Irrthümer zerstört werden? Den Irrthum kann doch nur die Wahrheit zerstören? Es liegt aber in der Beschaffenheit des Irrthums, daß er als solcher nur dann erkannt wird, wenn man die Art und Weise seiner Entstehung und den Fortgang seiner Entwickelung klar erkennt und zum Gegenstande des Bewußtseins macht. Das ist sein Tod! So zerstört ihn die Wahrheit! Man hat sich aber gar nicht die Mühe genommen einzusehen, geschweige einzugestehen, wie wir es hier mit einer Erscheinung zu thun haben, die sich mit Nothwendigkeit aus den bisherigen philosophischen Anschauungen ergeben mußte.

Von dem Augenblicke ab, wo man das Übernatürliche in unserem Bewußtsein negierte, war das Höchste, was in demselben zurückblieb, der Einheitsbegriff der Natur. Das Vermögen, alles Existierende als ein Ganzes aufzufassen, wurde, nachdem man die supranaturalistische Stellung unseres Bewußtseins geläugnet hatte, consequenter Weise Vernunft genannt. Als nun Hegel das Sein als Lebenseinheit des Universums auf den Thron erhob und es zu dem das All erklärenden Principe erkor, machte er, da der Einheitsbegriff der Natur und die Vernunft völlig identisch sind, eigentlich die Vernunft zum Principe. Hegel hat im Grunde nichts Anderes als den Kanon des Rationalismus selbst aufgestellt. Indem er aber seinem Systeme mit Gewalt Religion, ja sogar Christenthum einimpfen wollte, mußte er nochgedrungen noch einen Schritt weiter

gehen. Es ist, sagt er, der Begriff „Sein" als Begriff eine Abstraction von allem Seienden; allein dieser Begriff „Sein", dieses allumfassende Allgemeine (mit einem Worte: dieser Begriff der Weltexistenz) ist keine Eigenschaft der sinnlich wahrnehmbaren Objecte, sondern das Setzen der Objecte mit allen ihren Inhärenzen. Es ist also nicht bedingt durch die Objecte und darf deshalb keine bloße Abstraction bleiben, sondern es ist, diese Objecte selbst bedingend und sie setzend, unabhängig von denselben und muß deshalb als ein Concretes und zwar als eine der Allheit des Begriffes „Sein" entsprechende concrete Einheit oder als das objectiv reale, absolute Sein „Gott" aufgefaßt werden. Gott ist also das als concret aufgefaßte Allgemeine, die concrete Allheit. — Daß das Sein identisch mit der Vernunft ist, hatte Hegel ganz richtig eingesehen. Dafür zeugt sein vielbesprochenes Paradoxon: „Alles, was existiert, ist vernünftig und alles Vernünftige existiert". Dagegen blieb es ihm sonderbarer Weise verborgen, daß er die Vernunft zu Gott gemacht hatte — ich sage sonderbarer Weise: denn er hätte doch aus der Mathematik wissen müssen, daß, wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, sie auch einander gleich sind. Diese Wahrheit konnte nicht lange unbemerkt bleiben. Sie mußte nach dem nothwendigen Entwickelungsgange des menschlichen Geistes in Kurzem zu Tage treten. Sie trat zu Tage durch Ludwig Feuerbach. Feuerbach war der Meinung, in geraden Gegensatz zu der Hegelschen Philosophie getreten zu sein; es waren aber nur die Hegelschen Grundgedanken und die Consequenzen, welche er daraus zog, die ihn zu seinem Satze führten: „Was in dem Theismus Object ist, das ist in der speculativen Philosophie Subject" — zu diesem Satze, der von dem Hegelschen Theismus und dessen Gotte unbestreitbar bleibt. Feuerbach fand in der Hegelschen Lehre bereits das Sein als Lebenseinheit des Universums zu Gott gemacht; er fand ferner die Identität zwischen dem Sein und der Vernunft ausgesprochen; er fand also diese Vernunft schon außerhalb der menschlichen Vernunft zu Gott gemacht. Seine Neuerung, und zwar eine vollkomme richtige Neuerung bestand nur darin, daß er die dem Seinsbegriffe durch Hegel zu Theil gewordene Verleihung der Concretion für einen Irrthum erklärte. Im Grunde genommen sprach er damit, ohne es zu wissen, der vorausgesetzten Einheit alles Existierenden die objective Realität ab. Was er aber selbst nicht sah, blieb natürlich auch von allen Anderen unbemerkt; und die Philosophie verfolgt nach wie vor die

Bahn des Irrthums, indem sie die Einheit der Natur wissenschaftlich zu realisieren bestrebt ist. Dagegen jauchzt der Unverstand des Zeitgeistes jenem Feuerbachschen Irrthume zu, der den Gottesbegriff für eine Mißgeburt unseres Verstandes erklärte. Da Feuerbach weder die wahre Vernunft noch die Quelle des Gottesbegriffes kannte, so erklärte er Gott brevi manu für das eigene transfigurierte Wesen des Menschen. Er schlug nämlich den Weg der Reconstruction ein: hatte früher Hegel die Vernunft zu Gott gemacht, so wies nun Feuerbach nach, daß dieser Gott eben Nichts weiter als diese Vernunft ist, die sich vermöge einer Selbsttäuschung außer sich gesetzt habe. Damit proclamiert er den Menschen als das être suprême.

Gott ist ferne dem Sinn, wer kann den Unendlichen fassen?
Und so nahmst du für ihn selber bescheidentlich Platz.

Die Religion ist nach Feuerbach das Verhalten des Menschen zu seinem Wesen; aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem anderen Wesen. Die Wahrheit der Religion liegt ihm nun darin, daß sich der Mensch in ihr zu seinem eigenen Wesen verhält; die Unwahrheit darin, daß er sich zu seinem Wesen als zu einem anderen Wesen verhält. Man hält Feuerbach für einen tiefen Denker von seltener Begabung. Gleichwohl hat er die Beschaffenheit des Irrthums völlig verkannt. Aller Irrthum ist eine Verwechselung der Glieder eines gegebenen Gegensatzes. Wir sahen bereits, wie Sokrates bei Plato im Theätet sagt: ἀλλοδοξίαν τινὰ οὖσαν ψευδῆ φαμὲν εἶναι δόξαν, ὅταν τίς τι τῶν ὄντων ἄλλο αὖ τῶν ὄντων, ἀνταλλαξάμενος τῇ διανοίᾳ, φῇ εἶναι. οὕτω γὰρ ὂν μὲν ἀεὶ δοξάζει, ἕτερον δὲ ἀνθ' ἑτέρου, καὶ ἁμαρτάνων οὖ ἐσκόπει δικαίως ἂν καλοῖτο ψευδῆ δοξάζων. Geht diese Verwechselung der außer dem Ich gegebenen Objecte zu weit, so tritt schon hier Wahnsinn ein. Er tritt aber da mit Nothwendigkeit ein, wo das Subject sich nicht mehr selbst kennt, sondern sich mit einem Anderen verwechselt. Dies hätte unser Mythosoph wissen müssen. Ludwig Feuerbach ist der Sohn des berühmten Criminalisten Anselm Feuerbach. Bekanntlich hat Anselm Feuerbach „Actenmäßige Darstellung merkwürdiger Verbrechen" in zwei Theilen, Gießen 1828—29 herausgegeben. Hätte der Herr Sohn nur einen flüchtigen Blick auf die Seite 264 des ersten Theiles geworfen, so würde er gefunden haben, wie der wahnsinnige Sörgel dem Tagelöhner Eichmüller, den er gemordet hatte, die Beine abhieb, und zwar, wie er auf Befragen angab, damit man ihm dieselben nicht in den Block spanne. Der wahnsinnige Sörgel ver-

wechselte also die Person des Gemordeten mit seiner eigenen. Ludwig Feuerbach übersah aber nicht bloß, daß eine Vernunft, welche sich mit Gott verwechselt, nothgedrungen wahnsinnig geworden sein muß, sondern es passierte ihm auch, was sonst bloß der Gedankenlosigkeit zu begegnen pflegt. Er erklärte die Entstehung des Gottesbegriffes dadurch, daß sich die Vernunft außer sich selbst als Gott gesetzt habe, während es ganz unmöglich ist, das sich ein Subject mit einem Objecte, das gar nicht existiert, verwechseln kann. Socrates sagt hierüber im Theätet: *καὶ ἐνὶ λόγῳ, περὶ ὧν μὲν μὴ οἶδέ τις μηδὲ ἥσθετο πώποτε οὐκ ἔστιν, ὡς ἔοικεν, οὔτε ψεύδεσθαι οὔτε ψευδὴς δόξα, εἴ τι νῦν ἡμεῖς ὑγιὲς λέγομεν.* Eine solche Verwechselung ist nicht einmal im Wahnsinne möglich. Noch weit weniger ist es möglich, daß sich eine Vernunft ohne Wahnsinn mit einem garnicht existierenden Objecte verwechselt.

Hartmann aber ist nicht nur ein Hegelianer, er ist auch ein Schüler Schopenhauers. Die Philosophie des Unbewußten wünscht selbst geradezu als eine Synthesis des Hegelschen Panlogismus und des Schopenhauerschen Panthelematismus aufgefaßt zu werden. Schopenhauer führte den Willen in den hohen Olymp der schöpferischen Weltmächte ein. Ihm ist Alles Wille. Die Vorstellung kann demnach nur als der von sich gekommene, als der wahnsinng gewordene Wille verstanden werden. Die Philosophie ist damit, wie Michelis (Geschichte der Philosophie. Braunsberg 1853, S. 340) richtig hervorhebt, thatsächlich unmittelbar an der Gränze des systematischen Wahnsinns angekommen.

Hier trat Hartmann in die philosophische Erbschaft ein. Was sollte er machen? Eine andere als die das Übernatürliche negierende Vernunft kennt doch unsere Wissenschaft nicht; und daß diese wahnsinnig ist, das hatte sich sowohl bei Schopenhauer als bei dem Ausläufer der Hegelschen Philosophie, bei Feuerbach herausgestellt. Es blieb Herrn v. Hartmann nichts Anderes übrig, als diese Vernunft br. m. zu acceptieren und ihren Wahnsinn zu motivieren. Das that er, indem er das Bewußtsein für die Emancipation der Vorstellung von dem Willen erklärte. Ja die Erstarkung der Vorstellungsseite des Unbewußten zu immer intensiverer und erfolgreicherer Kraft behufs Unterwerfung des Willens ist unserem Philosophen geradezu die Aufgabe des Weltzweckes. Der Herr Doctor v. Hartmann erinnert damit an den Herrn Professor Schultz-Schultzenstein, dem gleichfalls („Der organisierende Geist der Schöpfung." Berlin 1851,

S. 9) das Wahre in dem ganzen Welt- und Menschenleben die Emancipation des Organischen von dem Anorganischen ist. Aber auch in seinem Innern trägt der Mensch nach Schultz-Schultzenstein einen analogen Gegensatz, wo sich die große Welt im Kleinen wiederholt und der Gegensatz von „Organisch" und „Anorganisch" als Gegensatz von Vernunft und Verstand auftritt. Kann aber wohl der organische Geist, die Vernunft, sich von dem anorganischen Momente, dem Verstande, emancipieren, ohne wahnsinnig zu werden? Beide — Herr v. Hartmann wie Schultz-Schultzenstein — haben das, was unsere emancipierte Wissenschaft unter Vernunft und Intelligenz versteht, mit einem wahrhaft erschreckenden Tiefsinn ergründet. Was Luther behauptet, hat Hartmann bewiesen: „Die Vernunft ist eine tolle Närrin." Professor Michelis (Theologisches Literaturblatt, V. Jahrgang, S. 594) hat daher vollkommen Recht, wenn er die Philosophie des Unbewußten als ein wirkliches Endresultat der in ihrem Entwickelungsgange tief durchdachten modernen protestantischen Philosophie bezeichnet.

Wir können hieran beispielsweise erkennen, wie ein tüchtiger Irrthum bisweilen mehr frommt als das Einspinnen in halbe Wahrheiten, und wie die strenge Consequenz in der Philosophie manchmal denselben Nutzen bringt, den sie bei Geistesstörungen gewährt, d. h. wie sie dazu dient, die Absurdität eines Axioms auf das Schlagendste darzuthun.

Das sind die Weisen,
Die durch den Irrthum zur Wahrheit reisen.
Die bei dem Irrthum verharren,
Das sind die Narren.

Daß die Intelligenz nicht das Resultat des Wahnsinns sein kann, mögen wohl so ziemlich alle Kritiker Hartmanns zugeben; wenn aber gleichwohl der von der modernen Wissenschaft sanctionierte Vernunftbegriff nur dem Wahnsinne entsprossen sein kann: so dürfte sich daraus auf das Unzweideutigste ergeben, daß die Wissenschaft bisher mit einer falschen Vernunfthypothese operiert hat, der wahre Begriff der Vernunft aber noch erst durch eine genaue Untersuchung unseres Erkenntnißvermögens gewonnen sein will. Dieses negative Resultat bei Hartmann ist eine Errungenschaft, womit für die philosophische Theorie eine Wendung von außerordentlicher Tragweite eingeleitet worden ist, wie sie in gleicher Erheblichkeit in keinem Momente der bisherigen Geschichte der Philosophie anzutreffen ist.

Bei solch unbedingter Wichtigkeit verspricht die Philosophie des Unbewußten den Namen ihres Urhebers sicher durch die Fluthen der Zeiten zu tragen.

Der Einfluß, welchen die Philosophie des Unbewußten auf den weiteren Entwicklungsgang der Philosophie üben muß, wird also darin bestehen, daß man zu der Erkenntniß gelangt, wie die Untersuchung unseres Bewußtseins eine ferner nicht länger mehr von der Hand zu weisende Forderung ist; und nachdem durch das philosophische Siebengestirn, welches nach Kant an dem philosophischen Horizonte aufgeflammt ist, die verschiedenen Bewußtseinsmomente nach allen Seiten hin beleuchtet worden sind, wird diese Untersuchung mit weit umfangreicheren Mitteln unternommen werden können, als dies seiner Zeit dem Königsberger Weisen möglich war. Noch wissen wir ja nicht, was die wahre Vernunft ist; die Vernunft weiß also nicht, was sie selbst ist: sie kennet sich selbst nicht — es mangelt ihr das Selbstbewußtsein. Wer durchzudringen versteht zu dem innersten Kerne und tiefsten Geiste der philosophischen Systeme, ohne sich durch ihre schillernde Oberfläche täuschen zu lassen, der wird auch in der Philosophie des Unbewußten das Anerkenntniß zu finden im Stande sein, daß es eine Vernunft gibt, die sich selbst nicht kennt. Er wird diese des Selbstbewußtseins ermangelnde Vernunft in der unbewußten Vorstellung des Herrn v. Hartmann erkennen. Aber auch in anderen Herzen regt es sich, auch in anderen Köpfen dämmert es, daß es außer der falschen Vernunfthypothese, die dem Wahnsinn entsprossen, noch eine wahre Vernunft geben muß, die noch nicht zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt ist. Dieser sich täglich mehr und mehr verbreitenden Einsicht verdankt die Philosophie des Unbewußten einen guten Theil der überraschend schnellen und willigen Aufnahme, die sie im Publikum derartig gefunden, daß jetzt schon beinahe die Spatzen ihr Stichwort von allen Dächern zwitschern, während man die unbewußte Vorstellung bei ihrem ersten Auftreten auf dem philosophischen Theater für eine mindestens höchst problematische Kategorie erklärte.

Daß Hartmann über das, was seiner unbewußten Vorstellung eigentlich zum Grunde liegt, nicht in's Klare gekommen ist, versteht sich von selbst: wäre er es, so hätte er ja gewußt, was Vernunft ist, die Vernunft hätte gewußt, was sie selbst ist, sie hätte ein Bewußtsein von sich selbst gehabt; und die unbewußte Vorstellung als solche wäre vernichtet gewesen. Er vermochte aber nicht die viel-

ſchlungenen Dornhecken des Irrthums zu beſeitigen, um dieſes pſychiſche Dornröschen aus ihrem bewußtloſen Zuſtande zu befreien.

Im großen Buche ſtand geſchrieben,
Wir ſollten uns einander lieben;
Dein Platz, er ſollt' an meiner Bruſt ſein,
Hier wär erwacht dein Selbſtbewußtſein:
Ich hätt' dich aus dem Pflanzenthume
Erlöſt, emporgeküßt, o Blume,
Empor zu mir, zum höchſten Leben —
Ich hätt dir eine Seel' gegeben.

Ich habe oben an der Hand der Trahndorffſchen Philoſophie dargelegt, wie die wahre Vernunft in der ſupernaturaliſtiſchen Stellung unſeres Bewußtſeins beſteht. Wir wiſſen nun, was die Vernunft in Wahrheit iſt; die Vernunft weiß, was ſie ſelbſt iſt. Um ſo lebhafter muß es daher wiederholentlich bedauert werden, daß Trahndorffs großes Werk: Philoſophiſch-kritiſche Berichtigung des Vernunftbegriffes, wo er in zwölf Verhandlungen mit der bisherigen Philoſophie eine durchgreifende Unterſuchung unſeres Erkenntnißvermögens gegeben hat, noch immer aus Mangel an einem Verleger ungedruckt geblieben iſt.

Eine ſolche Reviſion unſeres geiſtigen Auffaſſungsvermögens muß aber nicht nur eine neue erfolgreiche Epoche in der Wiſſenſchaft in specie der Philoſophie herbeiführen, ſondern ihre ſegensreichen Folgen auch auf das Leben der Völker geltend machen. Nur ſcheinbar entfernt ſich die Philoſophie mit ihrer in dem reinen Äther des Gedankens ſich bewegenden Thätigkeit von dem Leben. Sie ſchlägt nur Umwege, höhere und ſteilere Pfade ein, um in deſto kräftigerem Anlaufe von der Höhe, die ſie erklommen, in die Niederungen der realen Welt hinabzuſteigen und in das practiſche Weltleben einzugreifen. Ich denke dabei vornämlich an die beiden brennenden Tagesfragen der Gegenwart, an die beiden Brennpunkte, in denen ſich augenblicklich unſer weltgeſchichtliches Leben bewegt: an die ſogenannte ſociale Frage und den ſogenannten Culturkampf.

Was iſt denn die ſociale Frage? Was wir auf den Höhen der Wiſſenſchaft als Semilaſſo, als Weltſchmerz, als Peſſimismus und Miſerabilismus glänzen ſehen, das glotzt uns aus der Tiefe des Lebens als ſociale Frage entgegen. Wir begegnen ihr aber aller Orten. Die ſociale Frage iſt eigentlich eine Cardinalfrage. Ich ſage, es iſt eine Cardinalfrage; meine damit aber nicht, daß die Cardinäle und Biſchöfe gerade die beſte Antwort darauf zu ge-

ben wiſſen, obſchon der Herr Biſchof von Mainz, Freiherr von Ketteler treffliche, wohl zu beachtende Beiträge zu dieſer Frage geliefert hat. Ich nenne ſie eine Cardinalfrage; aber auch nicht in dem Sinne, als ob ſie am Eingehendſten in Preußen im Jahre 62. ff. bei Cardinal oder Bairiſch Bier in jenen Empfangsbanketten demokratiſcher Abgeordneter erörtert worden wäre — jenen Banketten, denen ich ihre Anklänge an die Franzöſiſchen Reformbankette der Jahre 47 u. 48 nicht noch zu beſonderem Vorwurfe machen möchte, da wenn auch einzelnen Feſtveranſtaltern, doch den meiſten Feſttheilnehmern von jenen Vorkommniſſen in Frankreich wohl ſchwerlich jemals Etwas zu Ohren gekommen ſein dürfte. Ja es iſt viel Champagner und Bier damals gefloſſen, es ſind auch viele Thränen vergoſſen über die Noth und das Elend des Proletariats, und dieſe Thränen bildeten ſchon einen recht artigen See; aber die Fiſche, die in dieſem See ſchwammen, die Fiſche, das waren — faule Fiſche. Die ſociale Frage ſteht nach wie vor auf der Tagesordnung; ſie wird noch immer ventiliert und aufgeworfen. Sie wird aufgeworfen von Theoretikern und Praktikern, und zwar von ſehr tüchtigen Praktikern, von Praktikern mit ſehr tüchtigen Fäuſten und nervigen Armen, von den Fabrikarbeitern und den Tagelöhnern. Was wollen denn dieſe Menſchen eigentlich? Sie ſind doch früher ruhig und zufrieden geweſen! Was wollen ſie denn jetzt? Ja, was wollen ſie denn eigentlich? — dieſe Frage erſcheint um ſo gerechtfertigter, als faſt von allen Seiten mit großem Nachdrucke darauf hingewieſen wird, daß ſich die realen Verhältniſſe zwiſchen früher und jetzt im Laufe der Zeit erheblich verbeſſert haben. Aber, pflegt man hinzuzufügen, die Verſchlimmerung, die eben ſolch erhebliche Fortſchritte gemacht habe, liege lediglich in der Bewußtſeinsſphäre. In der Bewußtſeinsſphäre? Was ſollen wir uns dabei denken? — Nun, was haben wir denn in unſerem Bewußtſein? In unſerem Bewußtſein haben wir den falſchen Vernunftbegriff, und dieſer erfordert durch ſeine bloße Exiſtenz den Ausſchluß alles Übernatürlichen und es gibt weiter Nichts als Natur. Das vornehmſte Gebot des Naturalismus aber lautet: Du ſollſt lieben die Welt und ihre Pracht von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und aus allen Deinen Kräften. Es bleibt dem Menſchen Nichts als das Streben nach dem Beſitze der Erde und ihrer Güter; und dieſes Streben muß um ſo eifriger und raſtloſer ſein, da es keine andere Zukunft gibt als dieſe irdiſche. Im Socialdemokraten vom 12. März 1865 ſteht zu leſen: Der Kampf der

liberalen Bourgeoisie gegen das Christenthum ist zu einer schreienden Inconsequenz geworden; denn wer dem Menschen den Himmel nimmt, der muß ihm die Erde geben ..... Als die Priesterherrschaft den Nacken der Menschheit beugte, da gab sie dem leidenden Erdensohne die milde Hoffnung einer anderen Welt. In allem Unglück des Lebens, in Kummer und Noth, in Krankheit und Siechthum blieb dem gläubigen Gemüthe jener süße Trost. Wie aber heute? Auch heute sind Noth und Entbehrung, sind Kummer und Leiden, sind Krankheit und Siechthum auf Erden. Und sie sind es nicht so, wie sie es stets sein werden auf Erden, was auch immer Menschen erdenken werden — sie sind künstlich zusammengehäuft und künstlich erhöht für die eine Seite, während auf der anderen die Freuden und Güter der Erde vereint sind. An die Stelle des Joches, welches Adel und Priesterherrschaft dem Volke aufgebürdet, ist das moderne Joch des allmächtigen Capitals getreten. Und die Bevorzugten in der menschlichen Gesellschaft von heute — was haben sie denn zu bieten jenen Millionen, durch derer ruheloses Dasein, durch derer in Mühe und Arbeit genährtes Siechthum sie die Freuden der Erde genießen? Wir dulden keine Halbheit und keine Vermittelung, wir wollen die Consequenz und die ganze Wahrheit. Ihr erbärmlichen Pharisäer aus den freien Gemeinden und dem liberalen Bürgerthum, die ihr dem Volke den Trost des frommen Glaubens entrissen habt und doch das Joch eurer Maschinen nicht von ihm nehmen wollt, wo ist eure Logik? Die Logik der Weltgeschichte ist strenger als die eure: mit dem Himmel ist es vorüber, das Volk ist berechtigt die Erde zu reclamieren!" Sehr richtig; und zwar ist dieses Streben nach den Gütern der Erde ein unbeschränktes, in so fern die Schranken desselben keine anderen zu sein brauchen als das Maß und der Umfang der Kräfte des einzelnen Individuums und die dadurch gegebene Möglichkeit, die Hindernisse und den Widerstand zu beseitigen und zu überwinden. So entsteht ein bellum omnium contra omnes um den Besitz der Erde und deren Güter. Die einzige Gränze, die sich diesem Streben mit Nothwendigkeit entgegensetzt, liegt nur in der Unmöglichkeit, den Erdkreis zu überschreiten; und das schmerzliche Bewußtsein noch an diese Schranke gebunden zu sein, konnte ein Alexander der Große mit Thränen beklagen. Doch was würde es dem Menschen helfen, wenn er die ganze Welt gewänne? Durch die Negation des Übernatürlichen entsteht in unserem durch die beiden Objecte, Gott und Welt, bedingten Bewußtsein eine geistige Leere, gleich-

sam ein geistiger leerer Raum, gegen den sich dasselbe ebenso gut sträubt, wie die physische Natur gegen den leeren Raum der Körperwelt. So wenig der physische leere Raum sich selbst zu erfüllen vermag ebenso wenig vermag es dieser geistige; und wenn man die ganze Welt in diesen Raum hineinlegen wollte, er würde sie verschlingen und ebenso groß bleiben, denn zuvor. Den Menschen vermag nur Gott zu befriedigen und die Welt. Daß der Mensch der Welt und ihrer Güter nicht entrathen kann, lehrt uns das Buch Hiob; der Schopenhauersche Pessimismus und der Hartmannsche Miserabilismus predigen uns die große Wahrheit, daß alle Güter der Welt außer Stande sind, den von Gott losgelösten Menschen zu befriedigen, geschweige zu beglücken. Darin aber besteht eben die Vortrefflichkeit der Welteinrichtung, daß nur denjenigen, die Gott lieben alle Dinge zum Besten dienen. Welch eine tiefe Ironie spricht sich nicht in der Erscheinung aus, daß Schopenhauer über den Judengott seinen ätzendsten Spott ausgießt, der nach Erschaffung dieser Welt des Jammers sich mit einem πάντα λίαν καλά Beifall klatscht, während er mit seinem Pessimismus gerade den schlagendsten Beweis für die Wahrheit jenes göttlichen Ausspruchs beibringen mußte. Diese Ironie ist weit großartiger und tiefer als jene, die darin bestand, daß die Griechen aus jenem Marmorblocke, woraus der Siegeswahn der Perser eine Tropäe über sie zu errichten gedachte, die Statue der Rhamnusischen Nemesis anfertigen ließen. Was aber in dem Salon als Pessimismus, Miserabilismus u. dgl. auftritt, das gebärdet sich in der Boutique und der Kneipe als Socialismus. Der Socialismus sagt das Fürther Wochenblatt (de 1872 Nr. 51) ist ein Kind des Atheismus. Der Atheismus ist nämlich inzwischen auch in die Massen gedrungen. Der Glaube an Gott ist hier in der aller bedenklichsten Weise erschüttert.

„Laß die alten Weiber sich
Um den Himmel schelten;
Aber freie Männer wir
Lassen das nicht gelten"

Denn heißt es (Socialdemokratische Lieder und Declamationen Zürich 1874 S. 54):

„Der ist ein Lump, der eines Gottes Walten
In Wort und Schrift demüthig anerkennt"

Ein anderer Hymnus lautet:

„Fluch dem Gotte dem blinden, dem tauben,
Zu dem wir gebetet in kindischem Glauben,
Auf den wir gehofft, auf den wir geharrt,
Er hat uns gefoppt, er hat uns genarrt."

Da ſchlagen ſie denn brüsk an ihre Lenden, die von der Eva herſtammen und ſchicken ſich an, ihr Schickſal in die eigene Hand zu nehmen, wie es Eva auch ſchon zu Aller Unheil verſucht hat. Was bleibt dem Menſchen auf dem atheiſtiſchen oder naturaliſtiſchen Standpuncte denn im Grunde eigentlich auch anders übrig?

Was Gott thut, das iſt wohlgethan!
Nur ſcheint er Nichts zu thun,
Und ſeit dem erſten Schöpfungstag
Gemüthlich auszuruhen.

Sie ſchicken ſich denn ſomit an, durch eine allgemeine Umwälzung und Zerſtörung alles Beſtehenden eine neue beſſere Zukunft zu ſchaffen, indem ſie mit Kinkel ſingen:

Weiß nicht, ob dich oder mich
Dort der Teufel hole,
Doch hier ſchaffen wir vereint
Am gemeinen Wohle.

Wer dieſe und ähnliche Geſänge in den Arbeitervereinen oder bei den ſocialdemokratiſchen Feſtbanketten erſchallen hört, der wird unwillkürlich daran erinnert, daß es am Ende von Figaros Hochzeit heißt:

Tout finit par des chansons.

Man wird ſich aber daher auch ebenſo unwillkürlich fragen müſſen, wie wohl der Text zu jener Zukunftsmuſik lauten wird, unter deren Klängen einſt die Arbeitercolonnen marſchieren ſollen? Freilich weiß man, daß die im Jahre 1862 bei Gelegenheit der Londoner Weltausſtellung durch Karl Marx geſtiftete Internationale im Jahre 1871 erſt wenig über drei Millionen Mitglieder zählte; man weiß auch, daß der Weg von dem offenen Maul zu der geſchloſſenen Fauſt ſehr weit iſt: aber man muß auch zugeben, daß derſelbe erheblich verkürzt wird, wenn er durch einen leeren Bauch geht. Nagte nicht der Wurm des Pauperismus an dem Marke des Volkes, ſo würde die Demokratie mancher kräftiger Fäuſte und nerviger Arme entbehren, die heute ihre ſonſt unhaltbaren Argumente ſtützen und unterſtützen. Soll aber einem hereinbrechenden Übel erfolgreich gewehrt werden, ſo iſt vor Allem deſſen klare Durchforſchung von Nöthen. Von der Armuth aber ſagt Onkel Bräſig in Fritz Reuters Stromtid: Die Armuth kommt von der pauvreté. Diogenes empfahl als Rettungsmittel gegen die Noth und das Elend des Lebens νοῦν ἢ βρόχον. Mit Recht verwirft der Miſerabiliſt das Rettungstau des Cynikers; er ſowohl wie die meiſten Schriftſteller, welche ſich mit

der socialen Frage beschäftigt haben, sehen das Heil in erster Linie in der Bildung. Gerade sie aber können wir dem Volke nicht geben. Und weshalb nicht? Es ist ein wahres Sprichwort, das da sagt: ein Schelm ist, wer mehr gibt als er hat. Oder glaubt man diejenige Bildung, welche in vollen Zügen genossen bei einem Fürsten Pückler das semilasso, bei einem Heine den Weltschmerz, bei einem Schopenhauer den Pessimismus und bei einem Herrn von Hartmann den Miserabilismus erzeugt hat, werde in kleiner Dosis bei dem Proletarier den Pauperismus heilen und die sociale Frage beseitigen? Ich fürchte, daß sich auf diesem Gebiete die Homöopathie nicht bewähren dürfte, deren Erfahrungen freilich dahin gehen sollen, daß dieselbe Kraft gegen ihre eigene Wirkung gerichtet, diese Wirkung selbst wieder zerstört. Überdies wollen die Proletarier diese Bildung zunächst gar nicht, da sie ihnen vorläufig noch ganz unzugänglich ist. Was lehrt denn die im dreifachen Verstande des Wortes moderne Wissenschaft? Moleschott sagt: „Der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffes .... ohne Phosphor kein Gedanke u. s. w." Nach Feuerbach hat dieser Gedanke behufs leichterer Einprägung in das Gedächtniß die Fassung erhalten: „Der Mensch ist, was er ißt". Für die Verbreitung dieser Lehren haben eigene Commis Voyageurs nach Kräften gesorgt. Karl Vogt hat in seinen Vorträgen genugsam hervorgehoben: „Gedanken, Ansichten, Handelungen hängen von der Ernährung ab". Ein Gleiches hat Ludwig Büchner gethan, der seine Lehrthätigkeit nicht nur auf Deutschland beschränkt, sondern auch Amerika bereist hat. Sie haben nicht leeren Bänken gepredigt, diese Apostel des Atheismus, und noch weniger tauben Ohren. Hasenclever sagte in einer Rede, die er in Solingen gehalten hat: „Die Gehirnthätigkeit hängt von der Nahrungszufuhr in den Magen ab, da dieselbe die Gehirntheilchen, wie die aller anderen Muskeln und Organe ersetzt und neue Kraft hervorbringt. So ist nun leicht der Schluß zu ziehen, daß bei einem Menschen in einer gedrückten Lage (besonders wenn sich seine Vorfahren ebenfalls in einer solchen befanden, was auf seine Zeugung von Einfluß gewesen ist) der seinem Magen nicht die nöthigen kräftigenden Speisen zuführen kann, auch die Gehirnthätigkeit keine große und tüchtige ist, daß er sich in sogenannter geistiger Beziehung trotz mannigfacher Anstrengung nicht so ausbilden kann wie ein Mensch aus wohlhabender Familie, der von Jugend auf gute Nahrung dem Magen zuführt." Die moderne Bildung lehrt also selbst, daß das Volk

erst eine lange Reihe von Generationen in Wohlleben zugebracht haben muß, ehe es für dieselbe zugänglich wird. Der atheistische Liberalismus dreht sich somit wie des Färbers Gaul im Kreise herum, wenn er die Bildung zur Beseitigung der socialen Frage empfiehlt. Gleichwohl sehen wir, wie auch Männer anderer Parteischattierungen von der zunehmenden, gesteigerten Bildung die Schließung der socialen Frage erwarten. Die Ideen müssen als Erlöser auftreten; sie müssen anfangen, die Welträder zu treiben! — rufen die Ritter vom Geiste mit Emphase aus. Wenn aber Etwas so allgemein behauptet wird, pflegt wohl auch meistens etwas Wahres daran zu sein. Andererseits ist es eine nicht minder alte Erfahrung, daß gewöhnlich am Meisten von dem gesprochen zu werden pflegt, was man nicht hat; nur die Philosophen von Lagado machen eine Ausnahme, indem sie immer diejenigen Gegenstände, worüber sie sich unterhalten, in der Tasche bei sich führen. Ob nun nicht vielleicht die Bildung, welche als Erlöser auftreten soll, überhaupt erst gewonnen werden muß? Darauf scheint auch Theodor Freiherr v. d. Goltz (Die sociale Frage; Danzig 1872, S. 37) hinzudeuten, wenn er schreibt: „Man hat wohl gesagt, die sociale Frage ist eigentlich eine Bildungsfrage; ich kann diesem Ausspruche nur zustimmen, wenn man Bildung im weit greifendsten Sinne des Wortes auffaßt u. s. w.“ Vielleicht soll diese Bildung sogar erst durch den sogen. Culturkampf gewonnen werden?

Sehen wir uns denselben ein wenig genauer an, so bietet er zuvörderst eine frappante Ähnlichkeit mit jenem Kampfe der Geister bei Ossian, wo Freund und Feind blindlings auf einander losschlagen. Er würde komisch sein dieser Kampf, wenn er nicht eine gar zu ernste Bedeutung hätte und andererseits die große Unkenntniß, in der die Meisten befangen sind, denn doch allzu betrübend wäre. Wie Wenige wissen, was sie zu hoffen und was sie zu fürchten haben; die Meisten hoffen da, wo sie fürchten sollten und fürchten da, wo sie hoffen könnten.

Zwei der größten Menschenfeinde,
Furcht und Hoffnung, angekettet,
Halt ich ab von der Gemeinde;
Platz gemacht! ihr seid gerettet.

Goethe.

Was bedeutet denn eigentlich dieser sogen. Culturkampf? Manche meinen, es sei der alte Kampf zwischen Kaiser und Papst, ein Kampf,

der jetzt um so hartnäckiger seitens des Vaticans geführt werde, als er sich gegen ein herätisches Kaiserreich richtet. Andere sehen in diesem Kampfe bereits die Einleitung zu jener ersehnten Epoche, die damit anfangen soll, daß der letzte König an den Därmen des letzten Pfaffen stranguliert wird. Aber über diesem Kampfe, wie er auf dem politischen Welttheater sich darstellt, schwebt noch ein anderer Kampf, ein Kampf der Geister. Auch dies ist ein alter Kampf — der alte Kampf zwischen Glauben und Wissen, ein Kampf, der damals seinen Anfang nahm, als Arius den Weg der Verstandesoperation aus der inneren Nothwendigkeit des Begriffes einschlug und der Verstand nun auch seine Gerechtsame geltend zu machen suchte. Dieser Kampf mußte um so weitgreifender werden, als einerseits das Recht des Verstandes alles Gegebene zu begreifen ein wohlbegründetes war und ihm keineswegs verschränkt werden durfte, andererseits sich der Kampf gerade auf den Kern und das Wesen des Christenthums, die Gottheit Christi, gerichtet hatte. Es ist also der Kampf zwischen Christenthum und Wissenschaft, der Kampf zwischen dem wahren Vernunftbegriffe und der falschen Vernunfthypothese. Auch hier soll Jemand stranguliert werden: nämlich „die tolle Närrin Vernunft", die Luther nicht zu erwürgen vermochte. Denn die Vernunft kann, wie Lavater richtig bemerkt hat, nur durch die Vernunft bestraft werden: nämlich die falsche Vernunft durch die wahre, die falsche Vernunfthypothese durch den wahren Vernunftbegriff. Und jener politische Kampf zwischen dem Deutschen Reiche und dem Vatican, wie er zur Zeit wüthet, ist nur die Folge davon, daß dieser Geisteskampf bisher noch nicht zum Austrage gekommen ist. Es ist im Grunde ein und derselbe Kampf, nur mit dem Unterschiede, daß sich die Kampfesart geändert hat, daß man so zu sagen a verbis ad verbera übergegangen ist. Der falsche Vernunftbegriff herrscht nicht allein im Gebiete der Wissenschaft als unfehlbarer Papst; er hat sich auch und zwar bereits im grauen Alterthume in die christliche Kirche einzuschleichen gewußt, wo es ihm gelungen ist, das hierarchische und dogmatische System zu schaffen, welches sich allmählich zu dem Vaticanum zuspitzen mußte. War auch der Thurmbau zu Babel mißlungen, so blieb doch Nimrods Weltbeherrschungsprincip in der Geschichte zurück, und die christliche Kirche entblödete sich nicht, dasselbe in sich aufzunehmen und die apokalyptische Weissagung (cap. 17) zu erfüllen. Es wäre aber wohl schwerlich gelungen, das heidnische Weltbeherrschungsprincip in der

christlichen Kirche auf die Dauer zu befestigen, wenn man es nicht vermocht hätte, demselben eine wissenschaftliche Basis zu geben. Dies bewirkten die angeblichen Schriften des in der Apostelgeschichte (cap. XVI, 34) erwähnten Areopagiten Dionys über die himmlische und über die kirchliche Hierarchie, indem sie die Plotinische Philosophie auf den kirchlichen Organismus anwandten. Wie das abstracte Plotinische Eins alles reale Sein in seinen vernichtenden Abgrund zieht, so stellt der pseudonyme Verfasser jener Schriften als das Ziel aller Hierarchie die völlige Vereinigung mit Gott hin. Da bei Plotin die ganze Welt einen großen einheitlichen Zusammenhang bildet von Gott abwärts bis zur äußersten Gränze und wieder von dieser aufwärts bis zu Gott empor, so liegt es in dem Wesen dieses Zusammenhanges, wie Heinrich von Stein (Sieben Bücher des Platonismus II, S. 307 u. 308) darlegt, von vornherein begründet, daß je mehr die darin befaßten Glieder sich von Gott entfernen, desto größer auch ihre Unvollkommenheit wird und zugleich auch, daß den unvollkommenen Stufen der Zusammenhang mit Gott nur durch die dazwischen liegenden Glieder vermittelt wird. Die hierarchischen Abstufungen sind bei dem Pseudoareopagiten nun weiter Nichts als die Abstände, in denen sich die Creaturen von dem Eins entfernen, und diese Stufenfolgen der priesterlichen Ordnung setzen die Annäherung und Vermittelung bis zu Gott in Vollzug. Wie bei Plotin im Grunde eigentlich nur das Eins wahrhafte Realität besitzt, alles Übrige zu bloßer Erscheinung herabsinkt, so verhält sich auch die himmlische Hierarchie, die unsichtbare Kirche zu der kirchlichen Hierarchie, der sichtbaren Kirche, wie Wesen und Erscheinung; und da die himmlische und kirchliche Hierarchie gewisser Maßen zwei concentrische Kreise bilden, so ist nicht zu verwundern, daß die beiden Mittelpunkte sich völlig decken und der Papst als Statthalter Gottes auf Erden erscheint und Gott wiederum auf vielen mittelalterlichen Bildern die päpstliche Tiara trägt. Freilich steht bei Pseudodionysius noch der Bischof an der Spitze, ohne daß dabei vom Papste die Rede ist; allein es war doch nur ein einfacher Fortgang der Consequenz, wenn Thomas von Aquino (contra gen. lib. IV, cap. 70) lehrte: Summa potestas regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatem. Manifestum est autem, quod, quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses et civitates, tamen sicut est una ecclesia, ita oportet unum esse populum Christianum. Sicut igitur in uno speciali populo unius ecclesiae unus requiritur episcopus,

qui est totius populi caput, ita in toto populo Christiano requiritur, quod unus sit totius ecclesiae caput. Wenn daher der Papſt Johann XXII. bei der Canoniſation des doctor angelicus die Worte ſprach: „Iste plus illuminavit ecclesiam quam omnes alii doctores, in cujus libris plus proficit homo uno anno, quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae", ſo hätte dieſes Lob wohl mehr dem unbekannten Verfaſſer jener Schriften gebührt, der ſchon ohne alle ſeine Schuld ſeine Auctorſchaft an den erſten Biſchof von Athen, wie Ariſtides den Areopagiten Dionyſius bezeichnet, abtreten mußte. — Die Römiſche Hierarchie und die bisherige Philoſophie haben ſomit ein und dieſelbe Quelle — die falſche Vernunfthypotheſe. Kein Wunder, daß ſie im Verlaufe ihrer Entwickelung beide genau dieſelben Erſcheinungen zeigen. Wie ſich die Philoſophie die Allwiſſenheit vindiciert, ſo ſucht die Römiſche Hierarchie für ſich die Unfehlbarkeit in Anſpruch zu nehmen. Wir müſſen daher unbedingt dem Profeſſor Michelis beiſtimmen, wenn er (Der herätiſche Character der Infallibilitätslehre, Hannover 1872, S. 67) meint, das vaticaniſche Concil ſei nicht von dem heiligen Geiſte inſpiriert, ſondern von dem Geiſte Spinozas, und wenn er die Infallibilitätserklärung geradezu als einen wahnſinnigen Act bezeichnet. Der falſche Vernunftbegriff läßt ſich ja nur dadurch begründen, daß man die Intelligenz für ein Reſultat des Wahnſinns erklärt. Wer dies feſthält, der wird auch begreifen, aus welchem Grunde jenes Reſcript, in welchem der feingebildete Cardinal Antonelli auf Bismarks Erſuchen das Verhalten der Centrumspartei tadelte, wie der Reichskanzler am 14. Febr. 1875 in der ſechs und vierzigſten Sitzung des Preußiſchen Abgeordnetenhauſes erzählt, durchaus nicht in Hinſicht auf Glaubensſachen, ſondern lediglich auf eine ärztliche Unterſuchung der Verſtandeselemente abgefaßt war. Man laſſe ſich doch nicht dadurch täuſchen, daß die moderne Wiſſenſchaft und das infallibele Papſtthum augenblicklich eine feindliche Stellung gegen einander einnehmen. Jede Verirrung des menſchlichen Denkens, die nach Außen in das Leben tritt, um hier Geſtalt und Herrſchaft zu gewinnen, pflegt in ein buntes und immer bunteres und verwickelteres Treiben von Gegenſätzen auszuarten. Es liegt eben in der Beſchaffenheit des Irrthums als einer Ausgeburt der Unklarheit, immer in das Viele zu zerfallen und ſich in ſich ſelbſt zu verwirren und zu verdunkeln. Nur dadurch, daß der Irrthum ſich ſelbſt verwirrt, ſich ſelbſt bekämpft, iſt er im Stande, das Bewußtſein der Menſchheit über ſich zu trüben und zu täuſchen.

Das ist eben die altbewährte Fangmethode, durch die sich die Gimpel auf dem Gebiete des Denkens so leicht fangen lassen. Und merkwürdig: gerade dadurch, daß er sich in neue, einander widerstreitende Gegensätze auflöst und zerklüftet, offenbart der Irrthum auch wieder seinen inneren Widerspruch. Franz Hipler (Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands, Braunsberg 1868, S. 479) hat vollständig Recht, wenn er die Übereinstimmung der Römischen Kirche mit der Vernunft dem Lutherthum gegenüber betont, und das von Otto unter dem Titel: „Vernunftbeweis über die Nothwendigkeit der Unfehlbarkeit des Papstes" zu Paderborn 1870 bei Junfermann herausgegebene Buch leistet vollständig das, was sein Titel verspricht.

Daß aber die kirchliche Machtfrage des infalliblen Papstes auf den sandigen Feldern der Mark Brandenburg entschieden werden müsse, wußte schon der Cardinal Wisemann. Sehr begreiflich! Der Preußische Staat ist durch die Art und Weise seines Entstehens und seines Wachsthums dem Babylonischen Weltbeherrschungsprincipe derartig diametral entgegengesetzt wie kein anderer auf dem ganzen Erdenrund. Entstanden aus der Vereinigung zweier Militärcolonien wider die Heiden, ist der Preußische Staat von vornherein polemisch wider allen und jeden Paganismus; denn um sein innerstes Wesen festzuhalten, muß ohne Schonung alles heidnische Element abgewiesen und ausgeschieden werden, äußerlich wie innerlich. Wir sehen daher auch, wie der erste Grund zu dieser Vereinigung in der Reformationszeit und auf den Rath desjenigen Mannes gelegt wurde, dem der Unverstand der Gegenwart den Vorwurf macht, die evangelische Kirche ohne eine festgegliederte, in sich geschlossene Verfassung gelassen zu haben; während die allgemeine christliche Kirche ihren Halt und Hort hier auf Erden in dem Preußischen Staat haben sollte, der das cum grano satis für dieselbe sein sollte, was der Kirchenstaat für die Römische Kirche nicht wurde, weil er es in dieser Form und für diese Kirche nicht werden konnte. Wie oft hat es die Römische Kirche anerkennen und zugestehen müssen, daß sie in Preußen einen wirksameren Schutz und größere Berücksichtigung ihrer kirchlichen Interessen finde als anderswo. Zu beklagen ist daher, wenn man gegenwärtig das nachzuholen sich anschickt, was Luther in seiner Weisheit zu thun unterlassen hat. Oder glaubt man, daß die evangelische Kirche jemals den Römischen Papismus überwinden wird? Wenn sie es könnte, warum hat sie es denn nicht schon längst gethan? In den viertehalb Jahrhunderten hätte sie wohl die aller-

schönste Zeit dazu gehabt. Was sie aber bisher nicht vermocht hat, dazu wird sie auch ferner nicht im Stande sein; und wer den Hinderungsgrund noch nicht kennt, der kann ihn von Luther erfahren, der in seinen Briefen schreibt: Ut me etiam resolvam, ego simpliciter credo, quod impossibile sit, ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica ut nunc habentur, eradicentur et alia instituantur. Der Gegensatz gegen den Römischen Papismus liegt lediglich in der Erkenntniß, und ein in der Begriffsbildung wurzelndes Übel kann radical nur durch intellectuelle Mittel beseitigt werden.

Sobald der falsche Vernunftbegriff vernichtet, der Herrschaft dieses unfehlbaren Papstes in der Wissenschaft ein Ende gemacht ist, kann auch die Herrschaft des unfehlbaren Papstes in der Kirche nicht länger dauern. Einer auf dem wahren Vernunftbegriffe basierenden Wissenschaft gegenüber kann das alte Babelprincip der Römischen Kirche nicht länger Stand halten und kein Otto wird mehr einen Vernunftbeweis über die Nothwendigkeit der Unfehlbarkeit des Papstes anzutreten vermögen. Ist aber die Quelle des intellectuellen Irrthums erst in den höchsten Regionen, in der Philosophie und in der Kirche verstopft, dann kann der Irrthum auch nicht mehr wie bisher von oben herab nach unten in die niedere Volksmasse dringen, um dort die Pestbeule der socialen Frage zu erzeugen. Wird auch dadurch sich die Erde nicht flugs in ein Paradies umwandeln; wird es vielmehr dem Ausspruche unseres Erlösers gemäß stets Armuth auf Erden geben: so wird doch der Strom der Wahrheit, der sich alsdann ungehindert ergießen kann, auch hier seine heilende und heiligende Wirkung nicht versagen. Daß eine Untersuchung unseres Erkenntnißvermögens der definitiven Schließung der socialen Frage förderlich sein werde, erkennt auch Franz Brentano an, indem er meint, daß dieselbe ohne ein richtiges Verständniß der psychologischen Phänomene, die im einzelnen Menschen meist zufällig und vorübergehend erscheinen, in den Volksmassen sich aber zu constanten Gesetzen gestalten, nie mit Sicherheit ihrer Lösung näher gebracht werden könne. Die Furcht, die sich hie und da wohl vor einer Coalition zwischen dem schwarzen Beck und dem rothen Marx kundgibt, wäre demnach alsdann auf immer beseitigt; denn dem Culturkampfe, wie er augenblicklich auf der politischen Weltbühne tobt, wäre alsdann jede Basis entzogen. Es wären alsdann eben jene sicheren Verhältnisse gewonnen, nach derer Eintritt, wie Bismark in der Sitzung des Preu-

ßischen Abgeordnetenhauses vom 14. Februar 1875 erklärte, der Staat in der Lage sein würde, sich auf die Defensive zu beschränken und die Aggressive der Schulbildung zu überlassen. Das Deutsche Reich wird alsdann seiner Bestimmung, ein Großstaat der Wahrheit zu werden, ungehindert entgegengehen können, ohne durch den falschen Vernunftbegriff und dessen Manifestationen im öffentlichen Leben der Weltgeschichte überall beengt zu werden. Das Schlußtableau des des sog. Culturkampfes wird freilich ein ganz anderes Bild zeigen, als die Meisten der Culturkämpfer hüben und drüben ahnen und wünschen, fürchten und hoffen. Es wird sich zeigen, wie sehr Hartung Recht hat, wenn er (Die Selbstauflösung der negativen und pessimistischen Richtungen der Gegenwart, 1876 S. 35) schreibt: „So trägt auch gar Vieles, was jetzt gegen das Christenthum geschrieben und gedacht wird, Bausteine für dasselbe in sich, Bausteine nicht für eine Religion der Zukunft, eine solche suchen wir nicht mehr, wohl aber für eine Wissenschaft der Zukunft, welche statt sie in sich aufzulösen, die christliche Wahrheit auch zum wissenschaftlichen Gesammtbewußtsein der Nation erheben soll." Denn es ist ein wahres, ich möchte fast sagen ein prophetisches Wort, was Lange ausspricht, wenn er sagt: „Durch unsere ganze Zeit geht der Grundzug einer großartigen und fundamentalen, aber vielleicht sich still und friedlich vollziehenden Reform aller Anschauungen und Verhältnisse." Ja, es ist gemeinhin der Rathschluß des allweisen und allmächtigen Weltregierers, daß sich die weitgreifendsten Reformen zunächst in dem Inneren eines Individuums vollziehen und daß sie nicht eher in das öffentliche Leben der Weltgeschichte hinaustreten, ehe sie sich in den Regionen der Wissenschaft geltend gemacht und befestigt haben. So hat sich auch gegenwärtig in aller Stille auf dem Gebiete der Philosophie durch Trahndorff die Wandelung vollzogen, die die von Lange in Aussicht gestellte Reform aller unserer Anschauungen und Verhältnisse in ihrem Gefolge haben wird. Wir wissen jetzt, was die Vernunft ist. Weiß man aber erst, was Vernunft ist, so hört, wie der alte Magus des Nordens richtig bemerkt, der Zwiespalt auch zwischen Glauben und Wissen auf — jener Zwiespalt, in welchem wir die Wurzelfasern fast aller Übel- und Mißstände berühren, an denen unsere Gegenwart leidet. Die Entwickelung der wahren, auf dem echten Vernunftbegriffe basierenden Wissenschaft wird sich nicht mehr behindert fühlen durch den Glauben, sowie andererseits das Christenthum dadurch zu immer richtigerem Verständnisse

gelangen muß. Guizot denkt darüber freilich anders. In seinen Meditationen über die christliche Religion heißt es: „Niemand kann wohl ein größerer Bewunderer und Verehrer der Wissenschaft sein als ich; sie ist eine der Lebensaufgaben und Vorzüge des Menschen; aber sie hat keinen Platz und keine Anwendbarkeit in den Beziehungen des Menschen zu Gott, und bei der Einwirkung Gottes auf den Menschen. Gott ist kein Professor, welcher dem Menschen wissenschaftliche Wahrheiten enthüllt, um ihm das edele Vergnügen zu bereiten, über dieselben nachzudenken und sie weiter zu verbreiten." Dieser irrigen Auffassung liegt eine völlige Unkenntniß über die wahre Philosophie zu Grunde. Der Exminister Louis Philipps glaubt, daß die Philosophie das ist, was sie sein will. Ob er sich wohl auch zu jenem bon mot der Frau Rahel Levin bekennen möchte, daß der Mensch nicht das ist, was er ist, sondern das ist, was er sein will? Da waren doch die alten Griechen schon weiter. Die goldene Inschrift über dem Apollotempel zu Delphi rief Allen, welche das Orakel befragen wollten, die Mahnung zu: γνῶθι σαυτόν! Man wußte also, daß nur derjenige die Gottheit verstehen werde, der vorher sich selber erkannt hatte. Wir können uns daher der Ansicht des Ministers Guizot nicht anschließen, sondern müssen vielmehr dem Meister Eckhart beistimmen, wenn er sagt: Niemand kann Gott erkennen, der nicht zuerst sich selber erkennt. Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Druck der Hevnemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer.)

YC134909